195.01831
FEB.'56

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

La Dirección: EL ODIO A LA VERDAD Y A LA INTELIGENCIA

Octavio N. Derisi: SENTIDO, ALCANCE Y FUNDAMENTACION DEL PRINCIPIO DE RAZON DE SER - *Alberto Caturelli:* EL CRISTIANO Y LA LIBERTAD - *Juan A. Casaubon:* PARA UNA TEORIA DEL SIGNO Y DEL CONCEPTO MENTAL COMO SIGNO FORMAL

•

Manuel Gonzalo Casas: DOS NOTAS DE FILOSOFIA - *Jorge H. Moreno:* EN NOMBRE DE LA LIBERTAD - *Octavio N. Derisi:* LA UNIVERSIDAD Y LA UNIVERSIDAD ARGENTINA - JOSE ORTEGA Y GASSET - *S. S. Pio XII:* DISCURSO AL INAUGURAR EL IV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA TOMISTA

•

BIBLIOGRAFIA

CRONICA

INDICE DEL TOMO DECIMO

Año X 1955 Núm. 38

LA PLATA - BUENOS AIRES

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN: *El odio a la verdad y a la inteligencia* 243

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI: *Sentido, alcance y fundamentación del principio de razón de ser* 249

ALBERTO CATURELLI: *El cristiano y la libertad* 261

JUAN A. CASAUBON: *Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal* 270

NOTAS Y COMENTARIOS

MANUEL GONZALO CASAS: *Dos notas de filosofía* 284

JORGE H. MORENO: *En nombre de la libertad* 286

OCTAVIO N. DERISI: *La Universidad y la Universidad Argentina* 290

OCTAVIO N. DERISI: *José Ortega y Gasset* 293

DOCUMENTOS

S .S. Pío XII: *Discurso al inaugurar el IV Congreso Internacional de Filosofía Tomista* 295

BIBLIOGRAFIA

JOSE MARIA DE ESTRADA: *Filosofía del tiempo* (Octavio Nicolás Derisi) pág. 302; LOUIS DE RAEYMAEKER: *Truth and Freedom* (Gustavo Eloy Ponferrada) pág. 303; KENNET F. DOUGHERTY: *Cosmology* (Gustavo Eloy Ponferrada) pág. 308; F. J. von RINTELEN: *Philosophie der Endlichkeit* (P. T. Maas) pág. 309; CHARLES JOURNET: *L'Eglise du Verbe Incarné* (Jerónimo Podestá) pág. 310; VITO BELLEZZA: *Giovanni Gentile* (Alberto García Vieyra) pág. 312; OCTAVIO N. DERISI: *Filosofía y Vida* (Juan Arquímedes González) pág. 314.

CRONICA

ÍNDICE DEL TOMO DÉCIMO

Año X — 1955 — Núm. 38

Octubre - Diciembre

Director

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Secretario de Redacción

GUILLERMO BLANCO

EL ODIO A LA VERDAD Y A LA INTELIGENCIA (*)

1 — *El bien auténtico del hombre es el que lo perfecciona como hombre, es decir, que lo actualiza en su vida espiritual específica, en su inteligencia y voluntad. Tal es el ser en cuanto* verdad *de la inteligencia y perfección o simplemente* bien *de la voluntad.*

Lo que nos interesa notar ahora es que la perfección de esta vida específica no penetra en el hombre ni llega a realizarse sino por el camino de la inteligencia. La voluntad no puede elegir el bien ni perfeccionarse a sí misma y al hombre con la decisión libre sin previa aprehensión de su verdadero bien por parte de la inteligencia, vale decir, sin aprehensión de la verdad.

Como su mismo ser, todo su desarrollo o perfección le viene al hombre del ser trascendente y, en última instancia, del Ser divino; se realiza como una conquista o incorporación inmaterial del ser trascendente en orden a la conquista de la posesión del Ser infinito. Pero tal empresa no se comienza *sino por la inteligencia: por aprehender el ser que ilumina la conciencia con su luz de verdad, la cual formula a la voluntad la norma para su actividad libre de perfeccionamiento moral y, bajo ésta, para las demás facultades en orden a su propio bien. A su vez todo el perfeccionamiento ético de la voluntad libre y, bajo él, todo el perfeccionamiento humano jerárquicamente realizado por las diversas facultades en pos de la posesión de sus objetos,* culmina *en el perfeccionamiento de la inteligencia con la posesión de la verdad, porque sólo la inteligencia, por su misma naturaleza, es capaz de posesionarse del ser trascendente y, en definitiva, del mismo Ser divino, hacia el que se mueve antes de su posición o en el que goza después de ella la voluntad adherida al bien.*

(*) Este editorial fué redactado en el mes de Julio. Los acontecimientos que se vienen sucediendo, después de la Revolución en diversos establecimientos educacionales, especialmente en las Universidades, vienen a corroborar la verdad de lo que que aquí se afirma.

2 — *Por eso, el primer paso para encauzar al hombre hacia el bien es orientar su inteligencia hacia la búsqueda de la verdad y afianzarla en su conquista progresiva en dirección a su posesión definitiva. Sin la verdad en la inteligencia, la voluntad no puede orientarse hacia su bien específico, que es el* verdadero *bien.*

Es cierto que tal orientación no basta, que bajo una inteligencia orientada y aun en posesión de la verdad, contra lo que opinaba Sócrates, la voluntad es capaz de elegir el mal, de acuerdo al dicho de Ovidio: Video meliora proboque, deteriora sequor, *recordado por San Pablo, quien añadía con más fuerza paradojal aún:* No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero.

Pero la inversa tampoco es verdadera. La voluntad no puede elegir el bien sin la verdad de la inteligencia, porque la voluntad no actúa sino guiada y hasta informada por el juicio de ésta y no podría elegir el bien específico del hombre sino bajo un juicio en posesión de la verdad.

3 — *De aquí que las fuerzas del mal desatadas contra el bien, y quienes las dirigen, comienzan siempre atacando la verdad, porque saben que la verdad es la fuente de irradiación del bien y que no se puede suprimir el bien sin antes arrancar su raíz de donde brota, que es la verdad; atacando simultáneamente a la inteligencia y a la persona en quien vive, de la cual irradia y donde es defendida la verdad.*

Por otra parte, la verdad por sí misma ilumina y fundamenta el valor del bien, a la vez que desenmascara los sofismas en que se cimentan las teorías falsas y depravadas. Todas las formulaciones de falsas normas de conducta son desenmascaradas en su claudicación moral por la verdad desde la inteligencia.

Los propugnadores del mal, los que han empeñado su vida en una guerra contra el bien, comienzan por procurar justificar su conducta con teorías erróneas, intentan encontrar justificación teórica desde y para su depravación moral. Ya dijimos en otra ocasión (1) *cómo en virtud de la tendencia del espíritu hacia la unidad, así como la verdad tiende a informar con sus exigencias normativas y dirigir hacia el bien a la voluntad, y así como la voluntad orientada hacia el bien honesto o moral es la mejor disposición para fijar a la inteligencia en la investigación de la verdad sin prejuicios ni pasiones que la aparten de su objeto; también inversamente el error de la inteligencia tiende a apartar —aún involuntariamente— a la voluntad del bien, y, sobre todo, la voluntad, descarriada y entregada al mal, tiende a alejar a la inteligencia de la verdad y a hacerla buscar pseudo-razones que justifiquen y den apariencia de bien al mal para justificar su mala conducta. La experiencia cuotidiana nos ofrece múltiples ejemplos, vg. de gente débil,*

(1) Ver Filosofía y Sinceridad, editorial de SAPIENTIA, Nº 35.

que para justificar su actitud cobarde, procura defender ante sí y ante los demás su claudicación de los verdaderos principios con pseudo-razones de conveniencia inmediata.

De aquí que cuando la maldad se apodera y somete la voluntad del hombre, sobre todo de un modo habitual o vicioso, el mal se enseñorea también de la inteligencia con el error, el sofisma y todas las falacias consiguientes. Lo que en tal caso interesa no es hacer desaparecer el mal en sí mismo, sino más bien suprimir la impresión del mal tras las apariencias del bien, mediante sofismas de la inteligencia; la cual de este modo es prostituída, obligada a someterse servilmente a las imposiciones de la voluntad, dominada a su vez por las pasiones.

4 — No se trata ya de la desviación moral de la conducta bajo una conciencia que la reprueba. Se trata de algo mucho peor: de una vida totalmente desviada, de una voluntad que ha llegado a desviar a la misma inteligencia de su objeto, y que no sólo perpetra el mal, sino que, con la ayuda de la inteligencia sojuzgada, procura presentar y defender el mal como bien y el error como verdad. En otros términos, no estamos ya ante un pecador, si no arrepentido, al menos consciente de su pecado; estamos ante un pecador, que quiere justificar su pecado y hacer pasar por bueno lo que es malo y, para ello, hacer pasar por verdad lo que es error o, como dice S. S. Pío XII, en la sociedad actual se quiere borrar hasta la conciencia misma del pecado.

Cuando el bien llena el alma y la vida espiritual culminando en la posesión del bien de la inteligencia, que es la verdad, tiende luego a irradiarlo y comunicarlo a los demás, porque el bien es diffusivum sui. *Quien posee el bien y la verdad es, consciente o inconscientemente, un apóstol de los mismos. La verdad y el bien, como la luz y el fuego, no se pueden poseer sin irradiarse. Tal apostolado del bien, cimentando en la verdad y en sus exigencias, si es intolerante con el error y el mal, está sin embargo lleno de caridad y tolerancia para los hombres que yerran y pecan, y realizado por los medios encuadrados, dentro de las exigencias del bien y del amor* (2).

De modo análogo cuando el mal se ha enseñoreado del alma y desde el fondo de una voluntad perversa lleva a obscurecer y desviar a la inteligencia con el error, tampoco se detiene allí, sino que tiende a contagiarse, a comunicarse a los demás en una especie de apostolado demoníaco.

Y como quiera que la voluntad y la inteligencia adheridas enteramente al mal y al error están descentradas de sus objetos propios, privadas, consiguientemente, de las exigencias normativas de la verdad y del bien, esta irradiación o apostolado del mal no se realiza por los cauces de la convicción

(2) Ver editorial de SAPIENTIA, Nº 28.

y de la moral, sino como el desborde sin medida de la fuerza ciega e incontrolada, que no se detiene en medio de ninguna especie. Es el ímpetu del odio y de la pasión, en general, que dispone despóticamente de la inteligencia para arbitrar los medios —cualesquiera sean ellos— para sus siniestros fines, con el objeto de conferirles apariencia o formalidad de bueno. El mal y el error, enseñoreados del hombre, son fuerzas incontroladas, que no se detienen en nada, en la maldad de ningún medio, con tal de llegar a su meta. Lo único que interesa, es el éxito de la empresa y en modo alguno la bondad de los medios.

5 — *Más todavía. Frente a la justa intolerancia de la verdad y del bien, que por su misma esencia no pueden pactar con el error y con el mal, el error y el mal en sus representantes asumen una actitud de tolerancia frente a todos los errores y actitudes prácticas por depravadas que sean. Cada uno es libre para pensar y obrar como quiere, así suelen expresarse, olvidando que la inteligencia y la voluntad tienen un objeto específico, que es la verdad y el bien, a cuyas exigencias o leyes están moralmente sometidos, aunque —en razón de la libertad de la voluntad— sean libres absolutamente para someterse o no a ellas.*

Mas lo paradojal de esta actitud es que tal tolerancia se pide y se concede generalmente sólo para el error y el mal. Y la razón es obvia, porque también el error y el mal tienen su lógica. Esta tolerancia de los que están y defienden el error y el mal proviene del hecho de no poseer ellos la verdad y el bien y de carecer, por eso, de criterio para discernirlos. De allí que todas las teorías y prácticas deban ser toleradas, porque se está desprovisto de medio para juzgarlas en su verdad o bondad. Lo único que debe impedirse lógicamente, si se quiere mantener esta posición de tolerancia para el propio error y conducta depravada y de los demás sistemas teóricos o prácticos equivocados, es precisamente la verdad y el bien y las doctrinas y las inteligencias que las defienden y que se oponen a aquéllos. Tolerar la verdad o el bien sería pactar con el enemigo, quien ipso facto *minaría los propios fundamentos de su tolerancia del mal y del error: sería algo así como si las tinieblas pudieran tolerar la luz. Por eso, la tolerancia del error y del mal es una intolerancia apasionada y sin medida cuando de la verdad y del bien se trata. Como en el templo griego de que habla San Pablo, también en el santuario del error y del mal caben altares para todos los ídolos, menos para el Dios verdadero, para la verdad y el bien, que sólo puede penetrar ahí como el "Dios desconocido".*

6 — *Y no se trata de intolerancia teórica, sino de intolerancia llevada al terreno de la realidad, conducido en alas del odio, con una obstinación y pertinacia brutal contra las inteligencias y las personas que sustentan la*

verdad. Hay que desterrar del mundo al enemigo que es la verdad, y para ello hay que herir de muerte y apagar la inteligencia que da testimonio de ella, si no se la puede prostituir; hay que silenciar la inteligencia de quienes heroica y desinteresadamente la sustentan. En los más exaltados místicos del error, hay una especie de obsesión y frenesí diabólicos por terminar totalmente y para siempre con quienes pretenden salir por los fueros de la verdad. Todo se puede emplear cuando, con la adopción del error y del mal, se ha perdido hasta el sentido de la diferencia entre lo lícito y lo ilícito, lo humano y lo inhumano, y sólo resta el interés y la pasión, la conveniencia con la propia posición. Perdida la verdad, única auténtica rectora normativa de la actividad práctica, sólo resta una libertad o facticidad ciega, caótica y amoral.

Las tristes experiencias porque ha pasado y pasa aún la humanidad —y que acabamos de sufrir también en nuestro país— nos recuerdan demasiado esta verdad de la intolerancia brutal del error y del odio. En los ambientes universitarios, ¿no hemos conocido acaso a hombres "liberales", "abiertos a todas las teorías" y "tolerantes" con todas las posiciones, que han invocado para sí el principio de la "libertad de cátedra" a fin de poder enseñar las teorías más emponzoñadas, tales como el materialismo dialéctico del comunismo o el amoralismo existencialista; pero que luego, cuando de ellos ha dependido, no sólo no han tolerado la verdad sino que han procurado hacer callar las inteligencias de quienes defendían la verdad, so pretexto de ser intolerantes, no precisamente por razonamientos, sino por la intriga, la calumnia, y la vejación y la privación de sus cátedras? Es la lógica del error y del odio, insistimos, de fuerzas ciegas y desbordadas, sin contralor alguno, precisamente porque han perdido la verdad y el bien trascendente —y, en última instancia, la Verdad y el Bien divinos— por cuyas exigencias solamente es capaz de ser ordenado el espíritu y la conducta de él dependiente.

7 — En el reducto del error vivido, que deprava e impregna de maldad toda la vida espiritual, es donde debemos buscar la raíz de ese odio verdaderamente satánico, de exterminio por todos los medios, de la verdad y de la inteligencia, que anida en el corazón de algunos hombres perversos. El error quiere apagar la verdad y para ello hacer callar la inteligencia que la descubre y la irradia. Son los hijos de las tinieblas que no pueden ver ni tolerar la luz, ni que los otros la vean. "Erat lux . . . et tenebrae eam non comprehenderunt".

Pero la verdad y la inteligencia, como participación de la Verdad y la Inteligencia divinas —como el bien y la voluntad lo son de Su Bondad y Voluntad— son en sí mismas indestructibles, y no hacen sino purificarse en la contradicción y la prueba, para irradiar su luz con más pureza y fuerza. Puede ser vilipendiado e impedido quien con su inteligencia defiende la verdad. Pero desde que la Verdad encarnada murió en una cruz para iluminar y vivificar a los hombres con su propia Verdad que es también Vida, el

y hasta mueren por dar testimonio de la verdad —que es siempre, por eso mismo, un testimonio de Cristo— es la condición de la fecundidad de su apostolado de la verdad.

Y es esto precisamente lo que se oculta a los ojos de los que combaten y pretenden destruir la verdad y la inteligencia. Ellos saben realmente lo que atacan y por qué lo atacan. Sus tiros no pueden ser más certeros: la verdad y la inteligencia que la defiende, es el principio y el término de todo bien, contra el que ellos están. Pero lo principal escapa a su mirada entenebrecida: la fecundidad del sacrificio de los que sufren y mueren por dar testimonio de la verdad. "Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert". *Como los judíos, cuando crucificaban la Verdad, también los que hoy la crucifican en los que, en pos de esa Verdad encarnada, la defienden y mueren material o espiritualmente por ella, más que nadie contribuyen, sin saberlo y contra sus propias intenciones, a la exaltación e irradiación de la verdad.*

LA DIRECCION

SENTIDO, ALCANCE Y FUNDAMENTACION DEL PRINCIPIO DE RAZON DE SER

1 — *Enunciación y fundamento del principio de razón de ser.* El principio de razón de ser se puede enunciar así: *Todo lo que es, tiene razón de ser.* Determinando aún más el sujeto de la proposición, se podría formular de este otro modo: *Toda esencia y existencia tienen razón de ser.* Y precisando a su vez el predicado: *Todo lo que es* —esencia y existencia— *tiene todo aquello por lo que es tal ser* (esencia) y *por lo que tal ser es realmente* (*existencia*) ; o, en otros términos: *lo que es ha de justificarse en todo lo que es ante la inteligencia.*

El fundamento de este principio reside en la inteligibilidad o *verdad* del ser: todo ser, en la medida de su ser, es verdadero o inteligible, es decir, aprehensible por la inteligencia y, consiguientemente, capaz de justificarse o dar razón de sí ante ella. El ser y verdad ontológica se identifican: la verdad ontológica no es sino el ser en cuanto capaz de ser aprehendido por la inteligencia, vale decir, no es realmente más que el ser con una relación o referencia a la inteligencia como su objeto, relación que nuestra razón, fundada en el ser, formada sólo para des-cubrirla y ponerla de manifiesto. Decir, pues, que algo es —como esencia o existencia— sin razón de ser, equivale a afirmar que algo es y a la vez no es; pues, por una parte, se afirma que es y, por otra, al negarle razón de ser o inteligibilidad, se lo niega como ser, puesto que ser e inteligibilidad o verdad son idénticos. Por eso, la evidencia de este principio dimana inmediatamente del ser y de su verdad, con él identificada, y del juicio inmediato que sigue a la aprehensión del ser, oponiéndolo a la nada, del principio de contradicción, al menos indirectamente, en el sentido de que su negación implicaría la negación de aquel principio primero y fundamental de todo el orden ontológico.

De ahí también que este principio se coloque de una manera más próxima al principio de contradicción y, en tal sentido, sea más evidente que el mismo principio de causalidad; el cual —según veremos luego— no es más que una aplicación a un sector específico del ser —el de la existencia contin-

gente— de aquel principio más amplio de razón de ser, que de una manera genérica se aplica a todo ser: esencia y existencia, y, dentro de ésta, existencia necesaria y contingente.

El principio de razón de ser es, pues, un principio analítico o verdad conocida a priori por sólo análisis o consideración de sus términos, sin necesidad de la experiencia; la cual, por lo demás, no hace sino confirmarlo en cada caso en los hechos que ofrece a la razón.

2 — *Los dos tipos de juicios analíticos.* — Podemos distinguir dos tipos de juicios analíticos: Uno, de juicios *formalmente analíticos*, y otro, de juicios *virtualmente* analíticos, o, si se prefiere, juicios analíticos de primer y segundo grado.

Los primeros son aquéllos en que el predicado es una nota contenida en el sujeto formalmente o en cuanto tal nota. Se trata de un predicado que es una nota intrínseca o constitutiva del sujeto y, como tal, con él identificada. Por eso, un simple análisis o consideración del sujeto revela el predicado, a priori y sin ningún raciocinio, como algo que se encuentra dentro de aquél.

Los segundos, en cambio, son aquéllos, en que por sólo análisis o consideración del sujeto lleva a la aprehensión a priori del predicado, pero no como a una nota contenida formalmente, sino sólo *exigida* necesariamente por él. El predicado, en este segundo tipo de juicios analíticos, no se identifica con la esencia del sujeto, ni pertenece formal e intrínsecamente a él, como nota suya —genérica o específica— pero tampoco es algo accidental o contingentemente sobrevenido al sujeto, sino una nota emanada como *exigencia ontológica* de éste, como su *propiedad esencial*.

3 — *El sentido analítico del principio de razón de ser según Leibniz.* — ¿A cuál de estos dos tipos de juicio analítico pertenece el principio de razón de ser?

Leibniz, que lo enuncia así: *Todo ser tiene razón suficiente*, ha sostenido que al primero. Este principio significa para él que todo lo que es o llega a ser tiene razón de ser en sí mismo; que el predicado pertenece como nota intrínseca al sujeto. Si tuviésemos una comprehensión exhaustiva del sujeto, podríamos conocer inmediatamente y a priori todos sus predicados. Lo que sucede es que nosotros no conocemos tal comprehensión del sujeto. En términos tomistas, la tesis de Leibniz se traduciría de este modo: todo juicio —aún el más contingente— es en sí mismo o *quoad se* analítico, es decir, el predicado es una nota esencial del sujeto, bien que no lo sea para nosotros o *quoad nos*.

Esta afirmación a su vez lleva implícita la *negación de la libertad*: Todo sucede necesariamente; porque si el predicado es nota intrínseca o esencial del sujeto, aquél conviene necesariamente a éste, y éste no puede darse sin

aquél. El sujeto implica, pues, necesariamente tal predicado. Conclusión por lo demás, que el mismo Leibniz admite con su tesis del *determinismo psicológico* y del *optimismo divino*: la voluntad humana siempre elige lo que la inteligencia ve como mejor, de modo que si alguien poseyese la comprehensión del sujeto podría determinar a priori cuál va a ser la elección; y Dios también, por su infinita Perfección, está necesitado a crear el mundo más perfecto, y, por eso, por una parte, el mundo actual creado es el mejor, y, por otra, no ha podido no ser creado.

Según esta concepción, toda la realidad estaría concatenada de una manera necesaria y a priori, tal cual sucede con las verdades esenciales —v. g. con las matemáticas— que se deducen desde los primeros principios. Todas las verdades podrían demostrarse, pues, a priori, hasta en sus determinaciones más concretas y aparentemente contingentes, como son las verdades de los hechos empíricos. Nada quedaría librado al azar o contingencia de la libertad. Todos los predicados no serían sino explicitación del sujeto: de notas intrínsecas en él contenidas.

Lo que interesa, pues, en tal sistema, es determinar las verdades fundamentales, para luego desde ellas poder deducir de una manera orgánica y sistemática —como acaece en los teoremas concatenados de las matemáticas— todo el conjunto de verdades inicialmente contenidos en aquéllas. En acumular tales principios de todas las ciencias pensaba sin duda Leibniz cuando procuraba reunir el esfuerzo de todos los sabios de su tiempo en las *Academias* de Europa, a fin de poder organizar el saber total desde sus principios hasta sus más completas conclusiones de una manera inteligible y deductiva. La realidad había de demostrarle la imposibilidad de su empresa, al no someterse a tales exigencias que se apoyaban en una concepción falsa de la necesidad intrínseca y esencial de toda realidad. De hecho Leibniz sólo logró resultados donde realmente era verdadera su tesis: en el orden matemático. En el campo de las ciencias inductivas la realidad le obligó a abandonar definitivamente su propósito irrealizable, precisamente porque tal orden es en su raíz fundamental, contingente.

4 — *Principio de razón de ser de la esencia.* — La verdad es que el principio de razón de ser —que se lo llama con más precisión así que denominándolo de razón suficiente— es analítico: pero no en todos los casos en el primer sentido o por necesidad intrínseca, como quiere Leibniz. Y en los juicios de verdades empíricas contingentes es analítico que el predicado de tal juicio deba tener razón de ser, pero no lo es el juicio de esa verdad empírica, ya que su predicado no pertenece ni dimana de su esencia.

Por eso debemos distinguir el orden de la *esencia* y de la *existencia* y dentro de ésta, de la Existencia necesaria y de la existencia contingente; y aún en ésta de la existencia causada necesearia o libremente.

Si se trata de la razón de ser de una nota esencial o intrínseca al sujeto, el juicio que la expresa es analítico de primer grado. Se trata de una nota (*predicado*) que se identifica y, por ende, pertenece intrínsecamente a la esencia (*sujeto*). Tal atribución es necesaria con necesidad metafísica o absoluta. Si conociésemos todas las notas constitutivas de una esencia, de las más genéricas hasta la última específica, podríamos afirmarlas a priori como predicados suyos. Tales predicados o notas esenciales tienen su intrínseca razón de ser en el sujeto o esencia, en la cual están contenidos como notas constitutivas. Lo que sucede es que, si exceptuamos las del hombre, de ningún otro ser conocemos todas las notas esenciales, máxime las mas determinadas y específicas. Precisamente porque este orden inteligible de notas esenciales escapa a nuestra inteligencia humana, debemos descubrirlo indirectamente mediante la *inducción*, en las manifestaciones fenoménicas, en las *leyes* empíricas que gobiernan su actividad. Mediante la organización generalizada de determinados caracteres y la constancia del modo de obrar o leyes empíricamente establecidas, no llegamos a ver *por qué* o *cómo* (*scientia propter quid*) tales notas o actividad emanan de la esencia, pero sí *que* (*scientia quia*) emanan de ella. Por eso, los juicios que expresan estas necesidades esenciales, como desde fuera, en sus manifestaciones fenoménicas, sin *develarlas* en su constitución inteligible —que permanecen en sí mismas ocultas a la inteligencia— son juicios universales y necesarios en sí mismos (*quoad se*) analíticos, pero sintéticos para nosotros (*quoad nos*). Sólo cuando no se trata del modo constante de obrar de un ser en sus manifestaciones fenoménicas, sino del orden constante alcanzado por la combinación de fuerzas —como acaece en el orden del sistema planetario— los juicios que lo expresan no son ya analíticos ni siquiera en sí mismos o *quoad se*, sino puramente sintéticos— pese a la regularidad de las leyes que expresan— pues se fundan en el hecho contingente de la combinación de tales cuerpos y fuerzas por su divino Autor. En todo caso, aún los juicios analíticos *quoad se* o en sí mismos, que expresan el modo necesario de obrar de los seres materiales y que el hombre únicamente descubre desde fuera de la esencia, por observación o inducción de su modo de obrar —sintéticos *quoad nos* o para nosotros— se fundan en propiedades emanantes de la esencia sobre su modo de actuar y en modo alguno en notas de la misma esencia, es decir, son juicios analíticos de segundo orden.

5 — *La razón de ser de la Existencia divina.* —Algo análogo —no idéntico— sucede con el juicio que expresa la Existencia necesaria o divina. Que *Dios es existente* o *Existencia* es un juicio o *veritas per se nota quoad se*, que dice Santo Tomás. es un juicio en sí mismo analítico de primer grado. En efecto. la nota de Existencia del predicado está identificada con la Esencia del sujeto. Puesto que —supuesta la demostración a posteriori de la exis-

tencia de Dios— Dios se revela a la razón como la Esencia que es su Existencia, síguese que decir: *Dios es existente o Existencia,* es lo mismo que decir: *La Existencia es existente o Existencia.* El predicado es real y hasta formalmente lo mismo que el sujeto y, por eso, le conviene intrínseca y necesariamente. La razón de ser de la Existencia de Dios es intrínseca y necesaria a su Esencia.

6 — *La existencia contingente y el principio de razón de ser o de causa que lo gobierna.* — Pero el asunto cambia cuando se trata del orden de la existencia contingente. Cuando se afirma: *este papel ha llegado a existir o existe contingentemente,* es claro que el predicado de la existencia ha de tener razón de ser, y el juicio que expresa tal necesidad es analítico, bien que de segundo orden; pero no es juicio analítico el que expresa el hecho empírico mismo de que se trata, que el papel ha llegado a existir, en el ejemplo expuesto. El predicado no está contenido ni exigido intrínseca o necesariamente por el sujeto (la esencia), porque sino la existencia sería una nota o propiedad esencial del mismo y, en el caso propuesto, el papel existiría necesaria y eternamente, más aún, sería la Existencia y, consiguientemente, Dios. En estos juicios, pues, *a posteriori,* referentes a la existencia concreta, el predicado no puede tener su razón de ser en el sujeto, precisamente porque son predicados contingentes, fuera de la esencia y exigencias del sujeto. La unión del predicado con el sujeto ha de tener razón de ser, pero no precisamente intrínseca, en la esencia del sujeto, sino fuera de ella. En efecto, en la esencia del sujeto no está contenida ni exigida la nota de la existencia, aquél la posee contingentemente, vale decir, con indiferencia esencial: que así como la posee podría no poseerla, y ni siquiera la exige necesariamente. Tal sucede con toda existencia creada, puesto que ningún ser creado es ni exige siquiera la existencia, sino una esencia que *contingentemente* la tiene en la medida o *finitud* de sus propias notas esenciales; pues de otro modo, al ser la existencia, existiría esencialmente y sería la *Existencia a se o divina* y, por eso mismo, *necesaria e infinita.*

Ahora bien, tal nota de existencia del predicado, no contenida ni exigida por la esencia del sujeto, ha de tener razón de ser fuera de éste, en otro ser existente; y el juicio que expresa esta necesidad de razón de ser de tal hecho contingente sin razón de ser en sí mismo, sí que es analítico: basado no en una nota constitutiva de la esencia sino en la propiedad necesariamente emanante de la misma, a saber, es un juicio analítico de segundo orden. En efecto, si una esencia llega a tener existencia y, por ende, contingentemente, tal existencia no puede provenir del propio sujeto, que no es ni exige esencialmente existencia, incluso que en un momento dado no ha existido y, por ende, no ha podido darse a sí mismo la existencia que no es ni tiene. Ni puede provenir de sí mismo, pues entonces la existencia sería o tendría exis-

tencia antes de existir, lo cual es contradictorio, pues sería y no sería a la vez. Tampoco puede provenir de la nada, pues de la nada en manera alguna puede provenir lo que ella no es ni tiene. Luego, puesto que tal existencia *de hecho* ha llegado a realizarse, es menester que haya sido determinada por otro ser que tenga en acto esa existencia, y este ser existente, que desde fuera ha determinado a una esencia a existir, es la *razón de ser* que llamamos *causa*. La causa, pues, no es sino la razón de ser extrínseca de la existencia contingente: la razón que desde fuera de la esencia da justificación al hecho contingente de haber llegado éste a tener existencia. Y la necesidad de la causa o razón de ser de la existencia contingente, es precisamente lo que enuncia el *principio de causalidad eficiente*. Este principio, que se enuncia así: *Todo lo que comienza a existir o existe contingentemente ha de tener una causa* o un ser existente que bajo su influencia lo determine a existir, es el principio de razón de ser aplicado al predicado de la existencia contingente.

El principio, pues, que expresa el hecho de la existencia contingente, es un *juicio empírico y sintético a posteriori;* en cambio, *la necesidad de asignar una razón de ser o causa* a ese hecho contingente de la existencia está expresada por un *juicio analítico;* pero sólo virtualmente analítico o analítico de segundo orden: el predicado no está esencialmente contenido en el sujeto como una nota de su esencia, sino únicamente exigida como propiedad esencial. En efecto acabamos de ver que analizando el sujeto: *lo que comienza a existir* encontramos la exigencia esencial y necesaria del predicado: *debe tener una causa*. Luego para llegar a existir un ser que antes no existía o que existe contingentemente, necesita ser determinado desde fuera de su propia esencia, por un ser que ya exista, es decir, que tenga la existencia en acto. El hecho, pues, *de llegar a tener existencia* (*sujeto*), por su concepto mismo, implica la exigencia de un ser ya existente que con su influjo lo haya determinado a existir, le haya conferido existencia, es decir, la exigencia de una *causa* (*predicado*).

7 — *Necesidad de la Causa Primera.* — Si esta causa o ser existente que con su influjo determina al otro a existir ha comenzado a su vez a existir o existe contingentemente, también necesita de otra causa. Ahora bien, en este orden causal no se puede proceder al infinito en el sentido de una serie de causas concatenadas sin primera causa incausada; pues si no hubiese una primera Causa incausada, un Ser existente que no recibe de otro la existencia ni la acción de causar, sino que la tiene por sí mismo, *a se* o esencialmente, la existencia, que es, pues, la misma Existencia, toda la serie de causas contingentemente existentes no habría llegado a tener existencia y, por ende, no habría llegado a comunicar la existencia al ser que *de hecho* ha llegado a existir. Si, pues, *de hecho* algo ha llegado a existir o existe contingentemente, ha de existir tal Causa primera incausada, que por su concepto es la misma

Existencia. Este Ser, que causa sin ser causado y que esencialmente es la Existencia, es el Ser que es y llamamos *Dios*, Causa primera incausada, Principio imparticipado de todo ser o esencia y existencia.

8 — *La negación kantiana del carácter analítico del principio de causalidad fundada en la deformación del objeto del conocimiento.* — Kant ha negado el carácter analítico del principio de causalidad, porque ha comenzado por dar una definición restrictiva de estos juicios, que en verdad únicamente conviene a los juicios en que el predicado está contenido formalmente o como nota esencial en el sujeto, es decir, a los juicios analíticos que hemos llamado de primer grado. En este sentido es claro que la necesidad o exigencia de la causa o, en otros términos, el principio de causalidad, no es un juicio analítico. Pero tal definición de juicios analíticos de Kant no se justifica; porque el análisis del sujeto no sólo revela a priori o antes de toda experiencia las notas constitutivas de la esencia, sino también las exigencias o propiedades de ésta; y la necesidad de la causa (*predicado*) como razón de ser de la existencia contingente o de la esencia que comienza a existir (*sujeto*) no es una nota esencial, pero sí una propiedad o exigencia ontológica necesaria de éste.

El fundamento último de esta concepción restrictiva de los juicios analíticos, que ha conducido luego a Kant a atribuir la necesidad de ciertos juicios, como el de causalidad, a una forma o categoría pura o modo a priori de la inteligencia de organizar los fenómenos, está en la adopción arbitraria de la posición misma inicial, en el punto de partida mismo del problema crítico: en haber tomado como objeto de análisis crítico un conocimiento de un objeto fenoménico como dado en la conciencia, con desvinculación de las cosas en sí, es decir, de un conocimiento previamente despojado de su verdadero objeto, el ser trascendente o, en otros términos, de un conocimiento previamente deformado —¡sin crítica!— en su misma esencia íntima. Naturalmente que si el análisis del sujeto del juicio es un sujeto tal cual fenoménicamente se presenta en nuestra conciencia con desvinculación del sujeto real, tal sujeto no puede revelar a los ojos de la inteligencia más que las notas en él formalmente contenidas, y en modo alguno sus propiedades reales. Imposibilitado de descubrir las fuentes de tales exigencias en un *objeto* desarticulado del ser —el fenómeno— Kant se ha visto obligado a buscarlas en el *sujeto*, en el *modo* de *pensar* esos datos fenoménicos, o sea, en las *categorías* de la inteligencia. Y es así como ha elaborado la *síntesis a priori* fundamento de todo el sistema kantiano, ruinoso como su misma concepción inicial falseada del conocimiento en que se funda.

Sólo en su auténtico y verdadero objeto, *el ser real trascendente*, la inteligencia es capaz de descubrir analíticamente no sólo sus notas inteligibles constitutivas, sino también sus propiedades o exigencias esenciales.

Por eso, si restituimos a la inteligencia su verdadero sujeto, el ser real, la necesidad de la causa como *razón de ser (predicado)* del ser que contingente pero realmente llega a existir *(sujeto)*, se revela por sólo análisis y como propiedad o exigencia esencial del sujeto.

9 — *Sentido de la necesidad de la razón de ser.* — El principio de razón de ser se presenta, pues, como universalmente válido y, como tal, analítico y a priori, bien que bajo dos formas distintas, según que se refiera a *la razón de ser de las esencias* y de la *Existencia identificada con la Esencia* (Dios), o a la *razón de ser o causa de la existencia contingente*. En el primer caso, la razón de ser de los juicios de primer tipo está expresada en un juicio analítico de primera clase: el predicado, en efecto, está contenido como nota constitutiva en el sujeto o esencia. La razón de ser de los juicios referentes a la existencia contingente, es decir, el principio de causalidad, está expresada en un juicio analítico de segunda clase: el predicado no es nota ni propiedad esencial del sujeto, es extrínseca a él, pues el hecho de la existencia es exterior y contingente a la esencia.

Pero hay una diferencia radical, de la cual fluyen estas otras diferencias entre los dos tipos de juicios que expresan la razón de ser para uno u otro caso: y es que, en el primero, el predicado conviene necesariamente al sujeto. En efecto, las esencias como tales son necesarias, y todas sus notas, por eso le pertenecen necesariamente, y aquélla no se concibe sin éstas; y el sujeto exige necesariamente el predicado, como una nota suya. Tal acaece vg. con los atributos divinos y con los teoremas matemáticos.

No así en el segundo caso de la exigencia de la *razón de ser* o *causa* de la existencia contingente. Supuesto el *hecho contingente* de la existencia del sujeto —algo que comienza a existir o existe contingentemente— hay una *exigencia necesaria* de la causa, como su *razón de ser*. Pero no se sigue *ipso facto* que la razón de ser o causa haya de actuar de un modo necesario. Vale decir, que *el hecho de la existencia contingente exige necesariamente una causa, pero no precisamente una causa necesaria, que actúe necesariamente*. En otros términos, que la *necesidad* afecta al principio de causalidad como exigencia de razón de ser de la existencia contingente; pero no precisa y necesariamente al juicio mismo que expresa el hecho contingente de que una esencia ha llegado a ser tal existencia. La causa puede determinar libremente a existir a una esencia.

Es verdad que la causa segunda inmediata de una existencia puede obrar necesariamente; pero es verdad que también puede obrar libre o contingentemente, como acaece en el caso del ser espiritual, como el hombre. Pero lo que interesa establecer ahora no es tanto la actuación de una u otra causa inmediata, sino si todo el orden de la existencia contingente procede libre o necesariamente de su Causa primera, que le da origen o constitución originaria.

Y afirmamos que no sólo en los casos en que actúa la causa libre segunda, el hombre, sino en la misma actuación causal primera o de la Causa primera divina, toda la existencia procede *libre* o *contingentemente*, precisamente porque la esencia física no es ni exige necesariamente su existencia y porque llegar a poseerla depende de la libre Voluntad de la Causa divina, por eso es una existencia *contingente* y, como tal, capaz pero a la vez indiferente para existir o no.

10 — *La participación, fundamento último de los dos tipos de razón de ser, reflejados en los dos tipos de juicios.* — El fundamento ontológico de estos dos modos de *justificación* o *razón de ser* de la *Existencia* divina identificada con la *Esencia*, y del de las *esencias finitas* y del de la *existencia contingente*: uno establecido en la propia esencia o intrínsecamente, otro en una existencia extrínseca o causa, reside en la Existencia incomunicada divina y en el doble modo de *participación*, con que se constituyen la *esencia* y la *existencia*.

En efecto, *en primer lugar*, la Esencia de Dios es su Existencia y, por eso, Dios no puede no existir: existe necesaria e incausadamente, por sí mismo o de un modo imparticipado. A la realidad del Ser divino como pura Existencia, llega nuestra inteligencia a partir del hecho de las esencias necesariamente constituídas y de la existencia de los seres contingentes, es decir, a través de las dos *participaciones reales*, a que nos referiremos a continuación. Por eso, la razón de ser de Dios está expresada por un juicio en sí mismo *(quoad se)* el más analítico de todos: en el cual el predicado *(Existencia)* no sólo está identificado con el sujeto *(esencia)*, sino que hasta formal o conceptualmente es idéntico con él: sólo que tal juicio no es evidente para nosotros *(quoad nos)* sino después que *a posteriori* hemos llegado a demostrar la existencia de Dios como *Ser* o *Esencia* que es la misma y pura *Existencia*.

En segundo lugar, por lo mismo que Dios es la Existencia pura y, como tal, necesaria e infinita, síguese que todas las *esencias son como participación suya necesaria*. Porque, puesto que es o existe Dios o la Existencia, ipso facto están *fundamentadas* todas las esencias, como modos finitos —infinitos en número— de participar de la Existencia fuera de ella y constituídas formal y necesariamente por la Inteligencia divina; la cual, al aprehender necesaria y exhaustivamente su Esencia o Existencia, aprehende *ipso facto* todos sus modos de participabilidad finita *ad extra*, es decir, todas las esencias capaces de existir fuera de Ella como *participación suya necesaria*. La necesidad intrínseca con que se constituye la esencia en sus notas y propiedades y que se formula, por eso, en juicios analíticos, dimana y se funda en la misma necesidad intrínseca de la Existencia divina, de la que *necesariamente participa*. Por la misma razón por la que Dios o la Existencia existe,

son y se constituyen como participación suyas todas las esencias.

En cambio y *en tercer lugar*, la existencia de estas esencias o modos finitos de existir sólo se logra como una *participación contingente* de la divina Existencia, es decir, depende de la libre Elección divina. De los infinitos modos capaces de existir o, en otros términos, de las infinitas esencias, Dios *elige ab aeterno* y les confiere existencia en el tiempo, a las que El quiere, las causa *libre o contigentemente*.

Mientras que la participación de las esencias es *necesaria e inmutable:* el de la existencia es *libre* y, por eso mismo, *contingente*. Vale decir, que el carácter *contingente* de la existencia finita tiene su fundamento intrínseco o constitutivo en la distinción real de esencia y existencia, y su fundamento extrínseco o causal en la libertad con que procede de la Causa primera. Por eso, aunque la causa segunda inmediata sea necesaria, todo el orden de la existencia, considerado desde su Causa primera, es *contingente y libre*, pues aún tales causas segundas de obrar necesario han sido libremente creadas y no pueden actuar sino bajo el impulso de aquella primera Causa.

De ahí que el *orden metafísico o de la esencia* sea absolutamente necesario e inmutable, tanto como la misma Existencia e Inteligencia divinas, de las que es por participación necesaria, y escapa, por ende, a toda contingencia o indiferencia y a toda libertad; mientras que el *mundo físico de la existencia* es un mundo contingente, radicalmente dependiente de la libre elección de la Voluntad de la Causa primera, aunque en sus causas inmediatas segundas puede depender ya de una causa material necesaria, ya de una causa espiritual libre.

Desde este fundamento último de la Existencia imparticipada y de la participación respectivamente *necesaria* y *contingente* de la *esencia* y *existencia* se comprende ahora mejor el por qué de los modos fundamentales de justificación o *razón de ser intrínseca o extrínseca*, según que se refiera a la Esencia divina identificada con la Existencia o a las esencias o a la existencia contingente. En efecto, en el *primer caso* —de la Existencia divina y de las esencias en Ella necesariamente fundadas— se trata de una *razón de ser necesaria*: el predicado expresa una nota esencial o una propiedad necesariamente emanante del sujeto, y, por ende, encuentra dentro de éste su razón intrínseca y necesaria de ser, es decir, de su conveniencia esencial al sujeto. Se trata de un juicio analítico: el sujeto es la esencia y el predicado una nota constitutiva o una propiedad necesariamente emanante de la esencia, sin las cuales ésta no puede ser ni concebirse. En el *segundo caso*, en cambio, se trata de una razón de ser de la *existencia contingente*, de una razón de ser de la aparición de una nota —la existencia— que no es constitutiva o identificada con la esencia ni propiedad necesaria de ésta. Tal razón de ser no podrá encontrarse en el sujeto del juicio, en la esencia que comienza a existir, sino fuera o extrínsecamente a él: en otro ser existente o *causa*; y, por eso, la conveniencia del pre-

dicado al sujeto se formula en un juicio empírico o sintético, y la necesidad de una razón de ser o causa de tal existencia se formula en un juicio analítico de segundo orden, en que el predicado no está contenido, sino tan sólo *exigido* por el sujeto. De aquí que tal juicio analítico exija como *razón de ser* del sujeto —lo que comienza a existir o la existencia contingente— necesariamente el predicado— la causa— pero no precisamente la necesidad de una causa necesaria. Esta puede ser libre o necesaria, si se atiende a la causa segunda inmediata; pero es siempre libre, si se atiende a la Causa primera, sin cuya exclusiva intervención no hay constitución de este orden de existencia y sin cuya moción y concurso la causa segunda —que no es sino que sólo tiene existencia— es incapaz de pasar de la potencia al acto de la acción causal y de conferir la existencia a la esencia, que bajo su influjo llega a recibirla contingentemente.

11 — *Conclusión: fundamentación última del principio de razón de ser en la Existencia divina.* Tal el sentido y fundamento último del principio de razón de ser.

Como todo el orden metafísico, también la justificación del principio de razón de ser se fundamenta definitivamente en Dios. Tanto la constitución necesaria de las esencias como el hecho contingente de la existencia de las mismas, se cimenta y sostiene, en última instancia, en la Existencia pura e infinita, por la participación necesaria o libre que las constituye. Porque por la Existencia pura e infinita son *necesariamente* las infinitas esencias finitas como otros tantos modos de participabilidad de la misma, y son posibles las existencias *contingentes* reales de aquéllas. Con la Existencia pura de Dios están identificados de una manera eminente —es decir, sin su esencial imperfección y, por eso mismo, sin identificarse con ellas formal y realmente— todas las esencias y existencias finitas. Y si las esencias se constituyen como modos de participabilidad o posibles modos de existir fuera o distintos de Dios, y las existencias contingentes son como realización fuera y distintas de Dios, ello ocurre gracias a su esencial finitud o no-ser, incompatible con la pura Existencia o Perfección de Dios. Tanto las esencias, de un modo necesario, como las existencias, de un modo contingente, sin su esencial imperfección o limitación, o sea, de un modo eminente, están identificadas con la infinita Existencia o Perfección divina.

En Dios o en la Existencia pura e infininita se identifican todas las notas esenciales y todas las existencias finitas, sin su esencial y formal limitación; y, por eso, la Existencia divina es también el fundamento último de la identificación y unión real de las esencias y existencias.

En esta identificación *real y formal* que todo ser —esencia y existencia— encuentra de un *modo eminente* en la Existencia divina, se fundamenta definitivamente el principio de identidad: porque en la Existencia pura e in-

finita —con la cual está identificada eminentemente o sin su esencial imperfección toda esencia necesaria y toda existencia contingente— la Realidad infinita es perfectamente idéntica a sí misma: A es A, por eso pueden identificarse *realmente* las notas finitas, que no son *formalmente* idénticas. Por ejemplo: las notas formalmente diversas de *hombre* y de *blanco*, o de *Juan* y de *honesto*, pueden identificarse y, consiguientemente, vale el juicio que formula tal identificación, como el principio de identidad y de contradicción en que éste se apoya, porque en Dios se identifican real y formalmente en lo que de ser o realidad tienen, despojadas de su imperfección que las limita y diversifica y distingue y hace posible su realidad fuera del Ser o Existencia divina.

Y como el principio de razón de ser tanto de las esencias y Existencia necesarias como de las existencias contingentes (principio de causalidad), se reduce al principio de identidad y contradicción, al menos indirectamente, en el sentido de que su negación implicaría la negación de aquéllos; síguese que, como éstos y todos los principios metafísicos o primeros, se apoya en la Existencia de Dios.

Conclusión lógica, por lo demás, ya que si todo el orden ontológico o del ser —esencia o existencia— está fundamentado en el Ser o Existencia divina —en la que todo ser se identifica eminentemente, y por la que es y se constituye por participación esencial necesaria o existencial contingente— todo el orden *lógico* o del *pensar*, que lo aprehende por una identidad inmaterial o intencional, y al cual pertenecen los primeros principios, incluído el de razón de ser, deberá consecuentemente apoyarse también en la Existencia pura de Dios.

Más aún, esta correspondencia entre el *pensar* y el *ser*, como su objeto, que hace posible la aprehensión de aquél en el acto de éste en una *identidad intencional* con la *dualidad real* de *objeto* o *ser* y *sujeto* o *pensar*, se funda también y definitivamente en la identidad real y formal —sin dualidad siquiera de sujeto y objeto— que el *Ser* y *Pensar* encuentra en la infinita y absoluta Realidad o Existencia divina. Porque en la Infinitud de Dios, sin la limitación o imperfección del *ser* y *pensar finitos* —que los separa y distingue realmente— *Ser* y *Pensar* son idénticos, por eso pueden *identificarse intencionalmente* como sujeto y objeto *realmente distintos*, el *ser* y *pensar* finitos o fuera de El.

El principio de razón de ser —como los demás principios primeros— expresa *lógicamente* la *necesidad ontológica objetiva*, dualidad de necesidad ontológica y de correspondiente necesidad lógica que en Dios se resuelve en perfecta y absoluta unidad de Necesidad de la pura y absoluta Existencia, en la cual *Ser* y *Pensar* son perfectamente —real y formalmente— idénticos.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

EL CRISTIANO Y LA LIBERTAD

LA LIBERTAD CRISTIANA

Nos situamos deliberadamente en un campo suprafilosófico, no porque intentemos menospreciar la consideración natural de la libertad, sino, simplemente, porque en este breve ensayo nos hemos propuesto ver a la libertad desde el punto de vista esencialmente *cristiano*. En otras palabras, lo que ofrecemos al lector es una modesta meditación que un cristiano hace sobre la libertad, asunto que tanto nos quema a los argentinos.

La libertad, para el cristiano, se presenta ante todo estrechamente ligada a la gracia, es decir, en cuanto conducente a la salvación personal, mientras que para los griegos, como puede verse en las *Leyes* de Platón cuando se refiere a la democracia de Atenas (III,698, a-b), tiene siempre un sentido político; para el cristiano tiene un sentido personal y enlazado con el problema de la salud. Dejemos pues de lado el aspecto puramente natural del problema de la libertad con todas sus divisiones a que nos tienen acostumbrados los libros que tratan el tema; para el cristiano, existe una libertad imparticipada, *a se*, y una libertad participada, *ab alio*, en los hombres y en los ángeles. Por esto se ve claro que el poder de pecar no pertenece a la esencia de la libertad, pues Dios es el ser libre por esencia y no puede perder esta perfección; en cambio el hombre, si bien puede pecar porque es libre, no es libre porque puede pecar, ya que el ejercicio de la libertad no implica necesariamente el poder de pecar; en realidad, si puede pecar ya es menos libre que aquél que es libre no pudiendo pecar; la libertad de éste es más perfecta que la del primero; la libertad del beato es más perfecta que la del viador: es decir, que es más libre aquél que no se aparta del Bien que aquél que siendo libre puede apartarse. Entonces no sólo la libertad no incluye en su esencia el poder de pecar, sino que este poder de pecar implica una real *disminución* de la libertad, de la que no puede resarcirse sino por el auxilio de la gracia. Esto equivale a sostener

que la libertad antes del pecado original era más perfecta que en el estado que le sigue después; y entonces se hace necesaria la gracia para restaurar la libertad, o sea, para ser libres respecto del pecado.

El lector cristiano ya tendrá en los labios el célebre pasaje de San Pablo donde está dicho lo esencial respecto de la libertad cristiana: "cuando erais esclavos del pecado, erais libres respecto de la justicia. ¿Qué fruto, pues, lográbais entonces? Cosas son de que ahora os ruborizáis, ya que el paradero de ellas es muerte. Mas ahora, liberados del pecado y esclavizados a Dios, tenéis vuestro fruto en la santidad, y el paradero, la vida eterna" (Ad Rom., 6, 20-22). Hay pues una doble servidumbre: la servidumbre al pecado y la servidumbre a la justicia en virtud de la gracia; pero ambas son inversas, se excluyen y, entre ellas, se mueve toda la economía de la salvación del hombre: es decir que la voluntad del hombre, en cuanto se inclina al bien por el hábito de la gracia o de la justicia, se hace siervo de la justicia, pero es *libre* respecto del pecado, es libre *de* pecado en cuanto interiormente renovado por la justificación venida mediante el Verbo hecho carne. En el fondo, para una conciencia cristiana, esta es su libertad más auténtica y en ella hace reposar todo lo demás; en una palabra: para el cristiano la libertad es *libertas a peccato*, no solamente *libertas a necessitate* que se sitúa en el plano natural y que es exhensión de toda necesidad interna o externa; para la conciencia cristiana, la *libertas a peccato* es constitutiva del cristiano como tal porque por ella y en virtud de ella comienza ya a ser divinizado por su participación de la vida de la gracia, diremos más: la libertad del cristiano es la *misma* vida de la gracia. Pero la libertad de pecado en realidad implica una servidumbre según hemos adelantado: la servidumbre de la justicia, según el texto de San Pablo o, mejor aún, la esclavitud a Dios. Para el cristiano, ser libre, es ser esclavo de Dios, a Quien está unido por el amor más íntimo que es lo más íntimo suyo; y así se establece lo que para ojos mundanos es incomprensible paradoja: la libertad del cristiano es esclavitud divina; ser libre es ser esclavo; ser esclavo de Dios es gozar de la única libertad de dimensión eterna. Cuando el cristiano tenga la certeza absoluta de su esclavitud, habrá conquistado por fin la libertad. Por eso, para las grandes conciencias cristianas aquí no termina ni puede terminar este ejercicio de la libertad; el gozo anticipado de su libre-esclavitud, que es libertad de pecado en el viador, le impulsa por un ejercicio continuado y heroico a desprenderse absolutamente de toda miseria, de toda escoria mundana; esta *libertas a miseria* sólo puede conducir a la unión con Dios donde estará *libre* de toda miseria. La suprema libertad del cristiano se sitúa así más allá del tiempo de la vida, o en los breves y rarísimos instantes del éxtasis de los místicos. Pero en los místicos el éxtasis no hace más que avivar la llama de su deseo que es, en definitiva, el deseo de ser definitivamente libres y definitivamente esclavos: la visión *facie*

ad faciem es la suprema libertad del cristiano. Toda otra libertad es vista por él desde este ángulo; toda otra libertad se carga de sentido siempre que, para él, se ordene al sentido fundamental de toda libertad. Para el cristiano la libertad que no es esclavitud a Dios —que es servidumbre a la justicia— no es verdadera libertad. Podemos seguir el camino inverso. Si a alguno suena mal hablar de "esclavitud" a Dios, de "servidumbre" a la justicia, deberá tener en cuenta que ser libre respecto de Dios y de la justicia implica la esclavitud al pecado. Si nos volvemos, por una verdadera inversión ontológica, hacia el pecado, que es negación del Bien, negación del ser, incoercible tendencia hacia la nada, entonces, como dice San Pablo, somos esclavos del pecado y libres respecto de la justicia: hemos "creado", a semejanza del demonio, una libertad propia que es libertad *respecto de Dios;* esta libertad es rechazo y es negación. Pero para que esta libertad sea posible nos hemos de someter al pecado; hemos de ser *esclavos del pecado.* La liberación de la justicia implica necesariamente la esclavización al pecado. Si antes hemos hablado de *libertas a peccato,* ahora podemos hablar de *servitus peccati.* Y esta servidumbre no tiene fondo, porque el mal tampoco lo tiene: el pecado se comporta como una pseudo realidad *empâtée,* pastosa, que nos absorbe, nos envuelve, nos arrastra hacia un *estado* de muerte. Pero esta liberación de toda justicia, que es la libertad de que venimos hablando, ¿es verdadera libertad? ¿Hay por lo menos en la esclavitud al pecado el consuelo de tener *verdadera* libertad respecto de Dios? Nada de eso: esta libertad no pude ser sino *aparente,* desde el momento que está fundada en la adhesión del hombre a un pesudo-bien que es entonces un pseudo-ser, como decir *nada.* La adhesión del hombre a este no-ser del pecado solamente puede dar una ilusión muy fugaz de libertad; mientras que la servidumbre del cristiano a Dios y, sobre todo en la expresión de San Pablo, la esclavitud del cristiano, no es más que aparente y verdadera su libertad, para el hombre adherido al pecado su libertad es aparente y verdadera su esclavitud. Cuando Nietzsche quiso romper las tablas de la Ley, "las viejas tablas" como él decía, no hizo otra cosa que erigir como valor supremo la libertad-esclavitud. El cristiano, por el contrario, posee ya la libertad relativa que implica la lucha, la constante agonía de la vida, pero goza por anticipado de la libertad bebida, para emplear una expresión de los Padres griegos, en el divino océano de substancia.

LA LIBERTAD DEGRADADA

La libertad, pues, para el cristiano, tiene solamente valor instrumental y de ninguna manera puede aceptar que la libertad sea una realidad subsistente. El mundo moderno se caracteriza, como todos saben, por

una expansión del ámbito de la libertad con detrimento de la gracia, que es justamente el error pelagianista; y el mundo contemporáneo, por el contrario, traduce un desprecio fundamental por la libertad humana. Indicar la evolución seguida hasta nuestros días no es, por cierto, tarea sencilla, aunque se pueden indicar las grandes líneas con relativa exactitud. El mundo cristiano posterior a la Edad Media y aún antes, ve desaparecer poco a poco el valor del misterio; el cristianismo se hace cada vez más "claro", cada vez más "lógico" y, aunque parezca contradictorio, cada vez más "natural". Si bien los teólogos siguen enseñando que la gracia eleva, no anula, la naturaleza, lo cierto es que entre la gracia y la naturaleza se ha abierto un verdadero abismo. Ya no cabe al hombre moderno decir que la gracia eleva a la naturaleza, porque gracia y naturaleza se han escindido; por un lado la naturaleza y por otro la gracia; por un lado la libertad del hombre y por otro la omnipotencia divina; la progresiva racionalización del misterio (porque de eso se trata) va convirtiendo a Dios en una abstracción fría y, cuanto más, en un Señor que *prescinde* del mundo, del hombre, porque el mundo del hombre es sólo *del* hombre. El cristiano, que en el fondo ya no es más cristiano, se encuentra en *posesión* de un mundo que es *suyo*. El cristiano tiende así a *afincarse* en él. De golpe, como es natural, el ámbito de su libertad se amplía, de una libertad enteramente suya, enteramente autónoma. Lejos de concebirla como servicio a Dios, utiliza su libertad para construirse *su* mundo: este hombre libre se sigue llamando cristiano, pero ha comenzado para él una solapada esclavitud a este mundo suyo, construído por él, es cierto, pero que tiende a aprisionarlo. El hombre moderno comienza así a ser libre respecto de Dios, pero esta libertad es lograda a costa de su servidumbre al mundo. Y este mundo es autónomo o por lo menos se comporta como si lo fuera realmente. El cristiano ha dejado de ser cristiano porque ha trocado la verdadera libertad por una servidumbre real: ahora es libre respecto de la Providencia divina y siervo de la tierra a la que empieza a ser muy fiel. A esta altura poco queda ya del cristiano como no sea una apariencia extrínseca; desde el momento que el cristianismo es un re-nacido, un *re-natus* desde que surge *nuevo* de las aguas bautismales, adquiere *real* ciudadanía en una Patria que es verdaderamente la suya. Por eso, el cristiano verdadero es un *expatriado* que es lo mismo que decir desterrado, peregrino, Este mundo es en cierta manera suyo, pero no es *su* mundo; él se sabe *libre* respecto del mundo, porque simultáneamente se sabe siervo de Dios y súbdito de la ciudad celeste. Optar por la "creación" de *su* mundo, como opta en realidad el hombre moderno, es renunciar expresa o solapadamente, consciente o inconscientemente, a su servidumbre a Dios, que es su verdadera libertad. El hombre moderno se hace esclavo del mundo y borra de sí mismo los signos de su expatriación. Ha dejado de ser cristiano.

Pero también ha dejado de ser libre. De nada le vale a este cristiano *sui generis* entonar apasionadas alabanzas a la libertad individual, a la libertad de pensamiento, en fin, a todas las "libertades", si todo esto se realiza a costa de una escisión de Dios y el mundo del hombre. La libertad de que cree gozar es pura apariencia, porque el mundo y la vida han dejado de estar referidos a Algo; la autonomía del mundo y de la vida impiden la ordenación de la libertad y esta misma libertad pierde sentido y se diluye en las cosas; la libertad se ha transformado en verdadera esclavitud al mundo. Téngase en cuenta que hablamos de la libertad como cristianos y que, por lo tanto, no nos referimos a la libertad de elección: eso lo dejamos de lado. Sin temor alguno de caer en exageración, podemos decir que el hombre ha comenzado a ser absurdo, porque lo que distingue al hombre liberal es su escisión respecto de Dios, su individual libertad respecto de Dios, concebido, por otra parte, como bien personal y no *común*. Pero esta misma escisión arrebata al hombre su sentido más profundo y con él al mundo y a la vida; y la ausencia de sentido es, precisamente, la definición de lo absurdo, que no tiene razón de nada ni está referido a nada. Pero aquí ya penetramos en la entraña misma del hombre contemporáneo, para quien la libertad no es un instrumento que nos ordena hacia un destino superior como para el cristiano y ni siquiera es un absoluto vacío como para el hombre liberal y los "católicos" liberales, sino una especie de conocimiento interior, que se traduce en una desoladora *aceptación* de nuestro ineluctable destino que va a desembocar en una oquedad: la *Nada*. La libertad ha perdido ya todo valor psicológico y moral, para pasar a ser asunto de una metafísica negativa; ya no queda más libertad al hombre que la de mirar su propia ausencia de sentido. De ahí que para uno de los más grandes de los pensadores actuales la libertad no sea otra cosa que una heroica aceptación de nuestro ser para la muerte, que es nada. El hombre es quien *pone* el mundo y se autopone como ipseidad de tal manera, que la trascendencia no es otra cosa que ese acto y la libertad su fundamento. Nada tiene de extraño entonces que el hombre se sienta su propia libertad, ya que él *es* pro-yecto y libertad; pero esto, a costa de la espantosa esclavitud que significa saberse siendo simplemente sin sentido, saber que lo esencial es lo contingente y que lo relativo es lo absoluto. Ser libre, para el hombre degradado de un Sartre, es obrar sin que ningún motivo, sin que ningún sentido regule el obrar mismo; como él dice, "estoy condenado a ser libre", que es lo mismo que decir que soy esclavo de mi libertad. El nihilismo se comporta aquí como una necesidad absurda que termina por suprimir de cuajo absolutamente toda libertad; el hombre es esclavo de la indeterminación sin límite; se encuentra *solo* en el mundo y en esta existencia que *se hace* todos los instantes. Nunca el hombre ha sido más libre; por eso, nunca ha sido más esclavo.

EL CRISTIANO Y LA LIBERTAD POLITICA

La libertad del cristiano, si comienza por ser *libertas a peccato*, necesariamente se encuentra ligada desde su raíz con aquello que le une y le religa interiormente a Dios, que es el amor trascendental o *agapé* opuesto al éros mundano que le ata a las cosas del mundo y lo cosifica con ellas. El amor o *agapé* cristiano impide esta cosificación del hombre y le sobreeleva más allá de sí mismo hacia algo que, siendo lo más íntimo de sí mismo, infinitamente le trasciende. En realidad, esta es la libertad del cristiano. La *libertas a peccato* equivale entonces a caridad viviente; el amor trascendental, en cuanto es liberación del pecado y esclavitud a Dios, crea una relación esencial por medio de la cual no solamente el cristiano se une a Dios-amor, sino que, en virtud de esa misma relación, establece una unión profunda con el prójimo, porque el *agapé* es transeúnte al *otro* que no se comporta como una mónada cerrada, sino como un recipiente de la misma relación; más aún, como *término* de la misma relación de amor. Pero si nos fijamos bien, para el hombre cristiano, vistas las cosas en sentido inverso, el amor al prójimo es una relación que no concluye simplemente en el término de ella misma que es el otro, sino que, para que tenga sentido, concluye en un término trascendental situado *más allá* del otro; y tal término de la relación amorosa no es otro que Dios mismo. En realidad, si suprimimos este Término absoluto, entonces la relación profunda entre el *yo* cristiano y el *otro* se queda sin sentido; y más que eso, simplemente no existe ya que no tendría *razón* de existir. Cuando se habla de amor al prójimo, se *implica* una relación más profunda y anterior o por lo menos simultánea que es la relación hombre-Dios que termina en una divinización del hombre sobreelevado por medio de la gracia; la relación misma es *agapé*. Y la relación *yo-tú* no existe sin la relación con el *Tú* divino.

Por eso, para el cristiano, la vida política tiene un sentido profundo y trascendental, siempre que viva realmente la relación esencial que venimos describiendo. El es consciente de su posesión actual de una libertad fecunda, que es, ante todo, *amor Dei*. Su servidumbre a Dios es, realmente, libertad plena y más perfecta, y por esa libertad ha de sacrificarlo todo, incluso la vida: aunque para ello tenga que sufrir el martirio, supremo acto de libertad. Así las cosas, la libertad política debe tener un sentido único para el cristiano; y si esto se ve claro será imposible caer en confusiones: para el cristiano, la comunidad política no sólo no escapa a esta relación profunda de *sí* mismo con el *tú* próximo y el *Tú* divino, sino que debe ser el resultado de esta misma relación y la misma relación al cabo. Por esa causa, el cristiano tenderá siempre, si es verdadero cristiano, a impregnar a la comunidad política del *sentido* de la relación esencial. La

libertad política es, pues, cosa importante, porque el cristiano, lejos de menospreciar la vida cívica, en virtud de las exigencias profundas de la relación esencial que a él mismo lo constituyen como cristiano, sostendrá la necesidad de una intensa actividad política (en el sentido más noble de la expresión); y así como él concibe la libertad personal como *libertas a peccato*, como *amor Dei* y como *amor proximi* —términos todos sinónimos, en última instancia— así la libertad política tendrá para él la misma dimensión trascendental: no es sólo libertad de toda coacción lo que el cristiano pretende, sino mucho más que eso, aunque lo que quiere incluya lógicamente a aquélla: la libertad que el cristiano hace suya en la comunidad política sigue siendo la libertad del pecado que le hace esclavo de Dios, y por este camino tiende a la dignificación de los *otros* en orden a la consecución de la felicidad imperfecta de esta vida, que es, justamente, el fin del Estado. Sólo en los límites de ese ámbito se ejerce la libertad; pero decir que se ejerce dentro de los límites del ámbito en el cual se mueve la sociedad hacia su felicidad relativa, no quiere significar que si rompiéramos esos límites seríamos más libres. En realidad, esa es la única libertad posible, bien grande por cierto. Si rompiéramos los límites de esta ordenación fundamental, cierto es que dejaríamos de ser siervos del amor al prójimo y por él a Dios, pero simultáneamente con esta pseudo-conquista de la *libertas a justitia*, seríamos esclavos de la necesidad social, que es como decir esclavos del mundo y de sus cosas, porque la única vía de liberación estaría cortada. Resulta, pues, absurdo sostener que el fin del Estado es la libertad, como si la libertad fuese un fin, aunque más no sea un fin relativo. La libertad se comporta exclusivamente como un medio y no se distingue esencialmente la libertad personal de la libertad política, para el cristiano por lo menos. Decir que el fin del Estado es la libertad del hombre, es poner las cosas al revés; lo cierto es decir que la libertad del hombre, desde el punto de vista político, es su generosa servidumbre de amor al bien común, que es el fin del Estado, pero siempre que este bien común relativo, en última instancia, sea ordenado al Bien Común absoluto; de cuya religación amorosa con El, nace la libertad misma del cristiano. Si alguien nos dice ahora que para que sea políticamente eficaz esta libertad oculta y fundamental del cristiano en el campo político es necesaria la libertad de opinar, de pensar (no en el sentido del libre-pensamiento), la libertad de prensa, etc., estaremos de acuerdo con él. En realidad, nada hay más contradictorio para la libertad cristiana que el Estado totalitario contemporáneo, porque para éste nada hay allende el Estado mismo, y por ese camino hace un absoluto de lo que es relativo; pero también es contradictorio a la verdadera libertad cristiana todo tipo de liberalismo político, sobre todo las formas más o menos disimuladas de "liberalismo católico" que pretenden subordinar *totalmente* al Estado lo que se llama el "individuo", que es lo genérico,

y ordenar totalmente a Dios lo que se llama la "persona", como si Dios no fuera el Bien *Común*. Para el personalismo humanista cristiano, Dios es bien personal. Pero parece que muchos no han percibido el peligro grave que esta división ficticia del hombre en individuo-persona trae para la libertad cristiana, que es lo que aquí nos interesa. Nosotros sabemos bien que la subordinación que se pide del individuo al Estado es total; ahora nos preguntamos: ¿esta subordinación del individuo al Estado no es, en esencia, la fórmula exacta de todo totalitarismo? ¿Acaso para el individuo el Estado tiene un allende sí mismo? Indudablemente, no. Pero, por otro lado, si la libertad de la persona no se subordina al Estado y sí totalmente a Dios, la relación de amor entre el Cristiano y Dios ha dejado de ser transeúnte al prójimo; la relación entre el yo y el Tú divino es una relación clausa entre dos términos absolutos; una relación que va y viene de Dios a la persona, de la persona a Dios. Pero esto significa situarse fuera del espíritu cristiano y considerar a Dios como bien *mío* y no *nuestro;* equivale a sostener que el amor a Dios es personal e intrasferible. Aquí ya estamos frente a una intrusión de liberalismo individualista y también frente a una degradación de la noción del *agapé* cristiano. Este amor de la persona que no incluye el amor del prójimo en su esencia misma, es egoísmo de la persona, es el *amor sui* que funda la ciudad del mundo, contradictoria de la ciudad de Dios. Es, en definitiva, falso amor, amor degradado, vacío, hueco, arrancado de su verdadera raíz. Y no es tampoco libertad cristiana. Es, sí, libertad respecto del prójimo, pero a costa de la esclavitud a sí mismo. Es esta mi persona mirándose y amándose a sí misma aunque su espejo sea Dios mismo. La libertad que no es servidumbre al *otro* no es libertad. El cristiano no puede hacer estas divisiones ficticias; él concibe su libertad y antes que ella a *todo* sí mismo, como ordenado íntegramente al fin relativo que es la felicidad relativa de aquí abajo. coincidente con el fin del Estado; es decir, que su libertad le hace, en cierta manera, siervo del *bonum commune* siempre y cuando este *bonum,* fin del Estado, no sea otra cosa que un umbral de entrada respecto del *Summum Bonum;* el cristiano exige que el Estado no sea clauso, como en el totalitarismo ni tampoco que sea *prescindente* respecto del Bien Absoluto. Entre el Estado laico (aunque se titule cristiano) y el Estado confesional, preferirá el Estado confesional, porque éste le permite el ejercicio de su libertad auténtica que es su servidumbre *total* a Dios y, en este caso, a través del Estado mismo. El cristiano distinguirá sin duda el orden temporal del orden sobrenatural y aún el orden mixto, pero todo, aún lo temporal mismo, es concebido en función de su suprema servidumbre a Dios que constituye su suprema libertad. Creemos que no hay otra alternativa. Y se equivocaría quien, viendo superficialmente lo que decimos, creyera que el cristiano cercena sus fuerzas para la defensa de su libertad; nadie como el cristiano tiene mayor ca-

pacidad para ello, porque su libertad tiende a confundirse con el amor a Dios, en el cual han roto sus dientes todos los déspotas de la historia; y nadie como él para defender la libertad de sus prójimos en la comunidad política, porque su religación de amor a Dios es también religación íntima y concreta con el otro. Por la libertad, los cristianos están prontos a dar su vida porque, como decíamos con San Pablo, "esclavizados a Dios, tenéis vuestro fruto en la santidad, y el paradero, la vida eterna". La libertad cristiana es, al cabo, verdadera *apothéosis*.

ALBERTO CATURELLI
de la Universidad de Córdoba.
Córdoba, 23 de julio de 1955.

PARA UNA TEORIA DEL SIGNO Y DEL CONCEPTO MENTAL COMO SIGNO FORMAL (1)

I. — ENCUENTRO CON EL SIGNO. DEFINICION. IMPORTANCIA. —

Un gemido nos revela el dolor del que lo emite; una huella animal, la existencia de éste y su paso; el rubor súbito en una cara, la emoción experimentada. La palabra manifiesta un concepto y su objeto; la luz verde en el semáforo de la estación, vía libre para el tren que se acerca; el mantel sobre la mesa familiar, el almuerzo o la comida reparadores. Un concepto mental, o el "verbo mental" de la definición o del juicio hacen presentes a nuestro entendimiento el ser de sus objetos respectivos; la imagen de la memoria, el pasado vivido; un ademán autoritario, la orden del que lo esboza; la ley, una intención directiva del legislador con respecto a cierto sector de la conducta de los ciudadanos; las aguas de la pila bautismal, por fin, la purificación del alma.

¿Qué habrá de común a todos estos ejemplos, en sí mismos tan diferentes? Sin duda, esto: el existir en todos ellos algo que revela y re-presenta (2) otra cosa, distinta de sí, a nuestro conocimiento: un hacer posible el descubrimiento no raciocinativo de algo nuevo en virtud de otra cosa que lo "trae" a nosotros; en una palabra, un *signo*.

Podemos, pues, sin temor ni apriorismos, suscribir la definición que del signo diera aquél agudo lógico, metafísico y teólogo que fué el portugués *Juan de Santo Tomás*, maestro en Alcalá de Henares; *"Aquello que*

---

(1) Este artículo es sólo parte de un trabajo más extenso sobre la materia indicada en el título. Es posible que otra parte, sobre Husserl, aparezca en un nuevo número de esta revista.

(2) Es menester redimir la palabra "representación" del sentido disminuido que la hace equivalente a "copia" o "doble" de lo representado (en el realismo mediato o en el habla vulgar) o a manifestación del yo (en el idealismo). Representar es re-presentar, esto es, re-existenciar, porque ¿qué es la presencia sino la revelación de cierto ente o esencia, y, aún, cierta existencia ella misma? Véase lo que sobre "existencia de signo" se dirá más adelante en este trabajo.

representa algo distinto de sí mismo a una potencia cognoscitiva" (3).

Con razón escribe J. Maritain (4): "No hay problemas más complejos, ni de más vasto alcance para la psicología y la cultura que aquéllos que conciernen al signo. El signo interesa a toda la extensión del conocimiento y de la vida humana; es, en el mundo humano, un instrumento universal, como lo es el movimiento en el mundo físico".

Y, teniendo en cuenta nuestro carácter de profesores de lógica, no estará demás recalcar la importancia que para dicha materia el estudio del signo tiene: "Puesto que tanto los términos como la oración y los demás instrumentos lógicos —dice Juan de Santo Tomás— se definen por su significación, y ya que el intelecto conoce por conceptos significativos y habla por voces significativas, y que universalmente todos los instrumentos que usamos para hablar y conocer son signos; por lo tanto, para que el lógico conozca exactamente sus instrumentos, a saber, los términos y las oraciones, es necesario que también conozca qué es signo" (5).

El autor francés más arriba citado afirma que un tratado completo del signo y del símbolo debería utilizar la muy avanzada elaboración que a su respecto hizo la escolástica (en lógica, teoría del concepto y del juicio; en teología, teoría de los sacramentos) y aplicarla a las preocupaciones científicas actuales especialmente representadas en este campo por la escuela de Warburg, y que se refieren al papel del signo y del símbolo en las civilizaciones primitivas, en la magia, en el arte, en la ciencia, en la vida social, etc. El programa total, siempre según el mismo escritor y filósofo, comprendería: 1º) Una teoría filosófica del signo, abarcando la teoría general del signo, el signo especulativo y el signo práctico; 2º) Ciertas reflexiones e hipótesis sobre el signo mágico; 3º) Consideraciones acerca de: arte y signo, ciencia y signo, vida social y signo, religión, ética, mística y signo (6). Podemos agregar que también interesarían confrontaciones entre la teoría tomista sobre signo formal e instrumental y la husserliana acerca de significación y señal, la de Jaspers sobre "cifras" (símbolos) de la Trascendencia, la de Dilthey sobre el sentido de las expresiones de la vida y entes culturales en general, la semántica lógico-matemática, etc.

Para aclarar la definición anteriormente dada del signo, debemos tener en cuenta, según lo hace el mismo Juan de Santo Tomás, que *cuatro*

---

(3) J. de S. TOMAS, *Cursus Phil. Thom., Ars Logica*, I Pars, ed. Reiser; Marietti; Turin, t. 1; p. 9.

(4) *"Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle"*, c. II, París, Desclée, 1939; p. 64.

(5) JUAN DE SANTO TOMAS, *ob. y lug. cit.*- Es nuestro deseo que el presente artículo pueda servir también a alumnos universiatrios de lógica; de allí su tono a veces didáctico, que el lector más adentrado en la filosofía sabrá disculpar.

(6) MARITAIN, JACQUES, *ob. y lug. cit.*

especies de causas pueden intervenir en el conocimiento, a saber: la eficiente, la objetiva, la formal y la instrumental (7).

La *eficiente* es la propia potencia o facultad de la que emana el acto de conocer: por ejemplo, los órganos y facultades de visión o audición, o el entendimiento.

La causa *objetiva* no es otra que el mismo objeto, la cosa que "mueve" o a la que tiende el conocer: una piedra, un hombre. El objeto se llama "motivo" en tanto que mueve, determina con un mover objetivo, no eficiente; y "terminativo" en tanto que en él termina el acto de conocer así movido. El objeto motivo y el terminativo son generalmente una misma y única cosa, pero no siempre. Así, por ejemplo, en el conocimiento por medio de signos de los llamados "instrumentales" (a los que nos referiremos más adelante), el objeto motivo es el signo (el vestigio, la estatua, etc.), mientras que el terminativo es el objeto significado (el animal, la persona representada en la estatua, etc.). Pero no nos adelantemos.

Causa *formal* del conocer es la propia noticia, la propia determinación intrínseca por la cual la potencia se hace cognoscente en acto, con un conocer especificado y tendiente hacia cierto objeto: por ejemplo, la misma *visión* del objeto piedra o del objeto hombre, o el *concepto* mental de una u otro.

Y, finalmente, es causa *instrumental* en el conocimiento el medio (exterior) por el que el objeto es a veces representado a la potencia: así, una imagen exterior —una estatua o un cuadro— de César, que representa a César.

Por lo tanto, sigue diciendo nuestro autor, *hacer conocer* es algo más amplio que *representar*, y representar que *significar*. *Hace conocer*, todo lo que causalmente influye en el conocimiento: efectivo, objetivo, formal o instrumentalmente, según hemos visto; en cambio, "representar" dícese sólo de aquello por lo que algo se hace presente a una potencia: objetivamente, como la cosa conocida; formalmente, como la noticia, visión, imagen o concepto de la cosa; instrumentalmente, como el vestigio, la estatua, etc. Elimínase, pues, de la extensión del concepto "representar", a la causa eficiente del conocer, porque claro está que la facultad cognoscente no es algo que sea re-presentado o que re-presente algo al conocer, sino que es *aquello ante lo cual* esa representación se hace (8). Por su parte, "significar" tiene una acepción más restringida aún que representar. Dícese significar sólo aquello que hace presente *algo distinto de sí*. Queda eliminada aquí no sólo la causa eficiente, sino también la objetiva, porque esta última no re-presenta algo

(7) "Causas" en el sentido de *factores determinantes del conocimiento en cuanto a su ejercicio o su especificación*, no en la única acepción de causa eficiente, ni menos en el sentido positivista de esta última (antecedente temporal sensible, constante).

(8) No obsta a esto el que la facultad —el entendimiento, por ejemplo— pueda conocerse reflexivamente a sí misma como objeto, pues se habla arriba de la facultad en cuanto cognoscente, no en cuanto conocida como objeto.

distinto de sí (salvo que sea al mismo tiempo causa instrumental del conocer), sino que se presenta *a sí misma*, o *es presentada por otro*. Síguese de lo dicho que sólo de dos maneras puede algo significar: *formalmente* —como la imagen o el concepto— o *instrumentalmente*, como la huella, el humo con respecto al fuego, la estatua, el término oral o escrito, etc., etc.

II. — DIVISION DEL SIGNO. EL CONCEPTO MENTAL COMO SIGNO FORMAL. LO ESENCIAL DEL SIGNO.

Lo hasta aquí expuesto permite entrar en la consideración de las distintas clases de signo que pueden darse.

El signo representa algo a una potencia cognoscitiva; luego, las principales divisiones del mismo serán las que se basen en su relación a la potencia y en su relación a lo significado.

a) *En relación a la potencia*, divídese en *formal* e *instrumental*. Ya hemos dicho algo de esto al hablar de las causas del conocimiento; ahora es la oportunidad de ampliarlo.

Esta división es de grandísima importancia porque, como se verá en el cuarto capítulo de este trabajo, toda doctrina que, olvidando o negando el carácter de *signos formales* propio de las imágenes de la "phantasia", de las de la memoria sensible y, sobre todo, de los conceptos del entendimiento, se deslice hacia una concepción que haga de ellos *signos instrumentales* (emplee o no esta denominación), está escindiendo ruinosamente el conocimiento y el ser real.

El *signo instrumental* es aquél que representa algo distinto de sí, mas a partir de un previo conocimiento de sí como objeto. Por ejemplo, la huella de un buey en la tierra re-presenta a nuestro conocimiento al buey mismo; pero previamente a lo significado (el buey) se ha conocido, como *objeto*, al signo (la huella). No se trata de un puro y perfecto signo, sino que, además de su poder de significación, tiene una entidad absoluta y material propia que se interpone, en cierto modo, entre nuestras facultades cognoscitivas y la cosa significada. Demás está decir que todos los signos exteriores a nosotros son, como el del ejemplo, signos instrumentales [9]. Son *objetos* sobre

---

(9) Seguimos así la doctrina de Juan de Santo Tomás, Maritain (Cf. *"Les degrés du savoir"*, Desclée, pp. 231 ss. y *"Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre"*, cap. 1 y 2) Macnuart (*"Elementa philosophiae"* Blot, París, 1937, t. 1, p. 61); Gredt y otros. Dentro de la misma escolástica, sin embargo, no faltan autores que consideran signos formales a todos los signos imágenes, incluso exteriores, como los retratos, estatuas, etc. Así; Goudin (1639-1695); Zigliara (1833-1893) y actualmente Pirotta y Lachance (*"Philosophie du language"*). Debe concederse a éstos que los signos instrumentales-imágenes participan en algo de los caracteres del signo formal en cuanto tienen *semejanza* con lo significado, cosa que no ocurre con los que no son imágenes (p. ej. el humo respecto del fuego, el pulso respecto de la temperatura, etc.). Pero creemos que sólo los signos inmateriales inmanentes al conocer son formales en sentido pleno, como se verá a continuación.

los que el conocimiento recae primeramente, para luego pasar a otros, conocidos gracias a aquéllos.

El *signo formal* es la noción misma ("notitia formalis") que, según dice Juan de Santo Tomás, "por sí misma, no mediante otra cosa, representa". El concepto subjetivo, mental o formal o "verbo mental" (expresiones sinónimas), la imagen de la imaginación o "fantasía", el recuerdo de nuestra memoria sensible en que se reactualiza el pasado, son signos formales. No producimos conceptos para conocer conceptos (al menos principal y directamente), sino cosas, ni la imagen interior que en mí se forma de mi padre, por ejemplo, me hace conocer imágenes, sino a mi padre en su aspecto sensible, ni el recuerdo representa recuerdos, y así al infinito, sino al pasado mismo en una nueva forma de existencia. Y ni el concepto en el conocimiento directo, ni la imagen son como quisicosas que se interpongan a modo de objetos absolutos entre mi conocimiento y sus objetos reales, sino que actualizan algo de éstos, presentándolos a aquél, bajo un "esse" nuevo, una existencia "intencional". El signo formal es un signo "cuya esencia total es significar. No es un objeto que, primeramente conocido *como tal*, sirva *también* para hacer conocer otra cosa; es algo que hace conocer otra cosa antes de ser conocido como objeto... Es conocido no apareciendo como objeto, sino *desapareciendo* frente al objeto, porque su *esencia misma es llevar el espíritu a algo diferente de sí*" (10). Sólo en un acto segundo, reflejo, aparece como objeto, pero aún así se revela como totalmente relativo a lo que significa.

La superioridad del signo formal sobre el instrumental nace, pues, de que el segundo no es plenamente signo, sino ante todo algo absoluto no significativo en su esencia misma —así, la estatua es mármol; el cuadro, tela y pintura; la huella, una modificación en la disposición del suelo; el semáforo, un pedazo de hierro movible. A ello se le superpone una relación real o de mera razón (por causas naturales o bien arbitrarias o consuetudinarias según se verá en seguida) a otra cosa, y sólo así significan. El formal, en cambio, es *en su esencia misma significativo*, y por eso no detiene al espíritu o al sentido interno, sino que los lleva, sin que se percaten, al objeto. Por ello es que los niños o los primitivos saben que existen cosas, pero ignoran que ellos tengan conceptos o cualquier medio cognoscitivo semejante.

b) *En relación a lo significado* (es decir, según las causas que los hayan vinculado a lo significado), los signos se dividen en *naturales, convencionales o arbitrarios* ("ad placitum") y *consuetudinarios* ("ex consuetudine").

Signo natural es el que representa por la misma naturaleza de las cosas, sin ninguna convención ni costumbre. Así, el humo cuando evoca el fuego, el rubor cuando expresa vergüenza o ira, el pulso agitado cuando nos indica que hay fiebre.

---

(10) MARITAIN, JACQUES, *Degrés*... lug. cit.

El *convencional* o, mejor, *arbitrario* es el que representa algo por institución del hombre, sobre todo cuando éste tiene alguna autoridad pública. Son signos arbitrarios, entre muchísimos otros —toda civilización está llena de ellos y más la actual, por complicada y mecánica— las letras en la escritura fonética, las cifras, los signos telegráficos, los que orientan la circulación, el alfabeto Braille para ciegos, las insignias honoríficas o de mando, los sonidos del timbre cuando por ellos se llama a alguien, etc., etc. No es raro, sin embargo, encontrar algún remoto fundamento natural en estos signos arbitrarios; así en el ejemplo ya aludido de la luz verde como señal de vía libre y de la roja como indicación de peligro, parece haber cierta relación natural entre el color rojo, por excitante, y el peligro, y entre el verde, por calmante, y la posibilidad de pasar sin daño. Pero no cabe duda que ha sido la decisión del hombre, la que, aún en esos casos, ha elegido e impuesto que, entre los varios vagos sentidos que esos elementos puedan naturalmente evocar, valga específicamente *tal* sentido preciso.

El *signo consuetudinario* es aquél que representa algo gracias al uso. De ese modo significa a la comida, el mantel puesto sobre la mesa. Este tipo de signo no tiene plena especificidad, pues un análisis más detenido revela que su contenido puede reducirse ya a uno ya a otro de los dos tipos anteriormente mencionados. Cuando el signo ha sido usado consuetudinariamente, sí, pero con intención de que sirva de signo, se reduce a la clase de los signos arbitrarios. Ocurre ello con los idiomas tradicionales, cuyas palabras, aunque empleadas por uso, se aplican con intención significativa. Cuando el signo no se ha empleado intencionadamente como tal, sino que ha adquirido aquel carácter por una repetición y una concomitancia con lo significado nacidas de otros fines, redúcese al signo natural. De ese modo, el mantel no ha sido usado para que sirva de signo de almuerzo, sino para proteger la mesa, pero de allí ha surgido, por su repetida concomitancia con el almuerzo, una no intencionada función de signo. Y como la repetición y la proximidad local o temporal son, aparte de la intención que en este caso apuntaba a otros fines, hechos naturales, natural viene a ser la significación que se forma.

Debe distinguirse el *signo* de la *imagen*, porque no toda imagen es signo ni todo signo es imagen, aunque existan signos-imágenes. El hijo, por ejemplo, puede ser imagen de su padre, pero no es su signo. Para la teología católica el Hijo es Imagen, pero no signo del Padre. Por su parte, el humo no es imagen del fuego, ni el gemido del dolor, pero son sus signos.

Débese lo dicho a que *lo esencial de la imagen* es proceder de otro como de su principio y a su semejanza, mientras que *lo esencial del signo* no reside en ello, sino en ser un medio que *"lleva"* el objeto a la potencia, y lo

sustituye, representándolo, y siendo algo *más imperfecto* que lo significado y en algún sentido *desigual a él* (11).

Hay, por lo tanto, *signos-imágenes* y *signos-no imágenes,* y esta es otra división del signo.

Un caso importante de signo-imagen es el *símbolo,* el cual puede ser definido como algo *sensible* que *significa* un objeto en razón de una relación de *analogía* (12). Gracias a los símbolos, naciones, culturas, agrupaciones humanas de todos los tipos toman conciencia de sí mismas al encarnarse, en cierto modo, en algo sensible y concreto. La importancia del símbolo en poesía y en teología sobrenatural es bien conocida, y muchas ciencias positivas, especialmente las empírico-matemáticas, a su vez, cuando no pueden penetrar sus objetos en sus esencias reales, utilizan, para representarlos de algún modo, imágenes y notaciones que son más símbolos que signos formales.

Mucha importancia tiene también la distinción entre el *signo especulativo* y el *signo práctico.* El primero es el empleado por la inteligencia en su función de conocer por conocer; el segundo, el utilizado por ella cuando conoce para dirigir el obrar. Mientras que el signo especulativo hace conocer *una cosa como tal,* como un objeto simplemente presentado a la mente, el práctico manifiesta ante todo una *intención* de la inteligencia y de la voluntad, no sólo ni principalmente para darla a conocer a modo de un objeto que ha de contemplarse, sino para influir en la conducta de otros (13). Hay *signos prácticos naturales,* como los gestos de súplica, de mando, la mirada intencionada, etc., y otros que son *arbitrarios,* como los signos de tránsito, las insignias militares, las fórmulas de juramento, los ritos religiosos.

Muy interesante sería referirse por extenso al *signo lógico* (en el sentido amplio de racional) y al *signo mágico,* en relación a los estados "solar" o "nocturno", respectivamente, de la inteligencia humana civilizada o primitiva; a la distinción esencial entre los signos mágicos y los sacramentos de la Iglesia; a los caracteres y funciones de éstos, etc.; pero la extensión y la finalidad de este trabajo no lo permiten. Quién quiera estudiarlo puede hacerlo en el segundo capítulo ("Signe et Symbole") de la

---

(11) J. DE S. TOMAS, *Ob. cit.,* edic. Reiser, t. I (*Ars Logica,* II Pars) y MARITAIN JACQUES, *"Quatre essais..."*, c. II, pp. 70-71.

(12) MARITAIN, JACQUES, *ibid.*

(13) Me parece que ello es lo que no es tenido suficientemente en cuenta por la llamada "escuela egológica del derecho", cuando hace de la norma jurídica una mera mención de la conducta, sin advertir la *intención directiva* del legislador, que la penetra, y que de ningún modo es algo extrínseco a ella, sino su alma. Los legisladores son cualquier cosa menos meros contempladores desinteresados de las conductas de los ciudadanos, y las normas en ellos se originan. La escuela egológica independiza demasiado inteligencia y voluntad, por lo que su doctrina es a la vez un logicismo (Kant, Kelsen, Husserl) y un voluntarismo (Heidegger), que no ha hallado la síntesis superior de lo intelectivo-práctico. Ello, sin desconocer los indudables méritos parciales de la escuela.

obra "Quatre essais sur l'esprit dans la condition charnelle" de Jacques Maritain (14), y, en cuanto a la simbólica sacramental y litúrgica, en "El espíritu de la liturgia" y "Los signos sagrados" (con un valioso prólogo de Mons. Rau en su edición argentina) de Romano Guardini. Baste decir aquí que la Iglesia toda es para Sto. Tomás un "magnum signum" de Cristo.

Todo lo que hasta aquí expuesto permite determinar *lo esencial del signo* y las *condiciones propias* del mismo, que de su esencia se siguen. Lo *esencial* del signo es: a) su relación a lo signifcado como a algo distinto de sí, manifestable a la potencia (15), y b) el ser representativo. Sus *condiciones* son: a) ser más conocido que lo significado (16); b) inferior o más imperfecto (por lo menos en tanto que signo) que lo significado, y, c) desigual a lo significado (17).

III) LA EXISTENCIA "DE SIGNO". LA EXISTENCIA DE LA ESENCIA EN EL CONCEPTO FORMAL

Por "existencia de signo" entiéndese el existir, el "esse", la presencia que lo significado adquiere en el signo.

Si gracias al signo conocemos el objeto significado, es evidente que algo de éste debe aparecer en aquél o gracias a aquél, pues el conocimiento por signos no consiste en conocer por un lado el signo y por otro la cosa que él significa, sino lo significado *por* o *en* el signo, en un solo acto. Cuando descubro la alegría de un hombre en su risa, no veo por un lado la risa y por otro, separada y directamente, la alegría, sino conjuntamente; cuando por las palabras de alguien vengo en conocimiento de los conceptos que él tiene de las cosas, no oigo primero esas palabras y entiendo luego por intuición del espíritu de ese hombre sus conceptos, sino que por las palabras mismas llego a conocer esos conceptos; cuando, por fin, conozco la esencia de algo por mis conceptos, no conozco por un lado esos conceptos sin la esencia, y por otro la esencia sin conceptos, para comparar luego a la una con los otros —¿para qué servirían entonces los conceptos?— sino *en* ellos, la esencia.

Puede decirse, por lo tanto, con derecho, que hay una cierta presencia, una presencia de cognoscibilidad, de lo significado en el signo; está

(14) Hay traducción castellana.

(15) La relación es real en el signo natural; meramente de razón en el arbitrario. Cf. JUAN DE SANTO TOMAS. *Ob. cit., Ars Log., II P., q.* 21, *a*-3; ed. Reiser; t. I.

(16) Más conocido como *objeto* en el signo instrumental; más conocido como *medio de conocimiento* en acto vivido, y no como objeto, en el formal.

(17) Todo ello distingue al signo, también, de otros casos de evocación de una cosa por otra, ya por semejenza, ya por diferencia, ya por alguna oposición de contrariedad, contradicción, privación o relación, sin que lo evocante se subordine a lo evocado.

aquél allí "in alio esse", en una existencia especial, sólo perceptible para las facultades de conocimiento humanas o animales (18) y no para un análisis mecánico, físico o químico del signo como cosa.

Esa presencia de lo significado en el signo es bien explicada por Juan de Santo Tomás: *¿Qué es aquello* —dice— *de lo significado que está unido al signo y presente en el signo además del mismo signo y su entidad? Se responde que es el mismo significado en otra existencia.* Así como la cosa representada por una "species" (19) es el mismísimo objeto en existencia intencional, no real; y así como *el que ve* (entiende) *un concepto, ve lo que en el concepto se contiene como representado en él, y no sólo lo que actúa como representante,* de ese modo el que ve una imagen externa, *ve no sólo la función o razón de representante, sino también lo representado en cuanto (presente) en ella.* Pero por lo mismo que ve también a lo representado como en imagen, *ve algo distinto de la imagen,* porque la imagen ,en cuanto imagen, es *representante,* no en verdad *lo representado;* ve a éste, sin embargo, como *contenido* y *presente* en la imagen, no como ausente; y por un único "verbo" (20) lo ve como *distinto* de la imagen, no como *separado*... (21).

Sin embargo, no es idéntica esta existencia de lo significado en el signo en el caso de los signos formales y en el de los instrumentales. En los primeros el objeto significado existe con una *intencionalidad en acto,* porque se está en el reino de lo espiritual (concepto) o cuasi espiritual (imagen de la fantasía); por eso es el signo formal, como hemos dicho, un puro signo que no tapa ni oculta a lo significado, sino al contrario, lo descubre, lo de-vela; no tiene materia que mediatice de algún modo esa presencia intencional *de lo otro* en él. En el signo instrumental, en cambio, lo significado está presente, sí, pero de otro modo. En una estatua de Sócrates, al ser conocida como tal, Sócrates se hace presente "in esse intentiona-

---

(18) Pues tanto los animales como los sentidos externos humanos usan signos. Los famosos reflejos condicionados serían, según Maritain, un efecto de signos. Por cierto que sólo la inteligencia descubre *la relación de significación como tal;* a los animales, a los sentidos externos, a los niños pequeños les aparece lo significado en o por el signo, pero no captan la relación antes aludida. El nacimiento a la vida psíquica superior —espiritual— parece ligada a ese descubrimiento de la relación de significación *como tal.* Surge entonces la idea, y con ella el conocimiento intelectual. Caso típico es el de la ciego-sordo-muda Hellen Keller.

(19) En el sentido de imagen del sentido interno o del entendimiento (concepto formal), término objetivo del acto de conocer en cuanto *producción* inmanente, pero no de dicho acto formalísimamente como *puro conocimiento,* pues en cuanto tal su término objetivo no es esa "species", sino el *objeto mismo* que la "species" re-presenta intencionalmente.

(20) En la acepción de "verbum mentis" o "especie expresa" del sentdio interno o del entendimiento, como acabamos de decir en la nota anterior al fijar la significación de la palabra "species". Aquí parece ampliarse hasta abarcar los actos del sentido externo.

(21) *C. Phil., Ars Logica,* II P., q. 21, a. 6; edic. Reiser; t. 1; MARITAIN; *"Quatre essais..."*, pp. 73-74. El subrayado es nuestro. Compréndase la importancia de este texto para la superación del mediatismo gnoseológico y del insoluble problema del "puente" entre la "idea" y el "ideatum" (la cosa), planteado por Descartes al reificar la idea, y que es padre del idealismo y del irracionalismo contemporáneos.

le". mas de otra manera que en la imagen intencional de Sócrates que mi "phantasia" puede evocar o que en el concepto de Sócrates. En el primer caso, hay una realidad material —mármol o bronce configurados de cierta manera— que aparece como objeto conocido antes (22) de hacer conocer a Sócrates. Hay allí, como bien dice Maritain, sólo una *presencia intencional virtual;* es necesario el *acto de visión* para actualizarla (23). Esa virtud representativa reside en la semejanza entre la configuración de la estatua y las de un ser humano. Sócrates en nuestro caso: los rasgos de Sócrates se han "reencarnado" en la materia de la estatua; por eso, conocida ésta, conócese a Sócrates *en* ella, pero como *distinto* de ella.

Los dos ejemplos que anteceden pertenecen a casos de signo imagen, el cual es también llamado *"in quo"* (*"en el cual"*) porque lo significado aparece *en* el signo; en los signos no imágenes esa presencia es más débil: más que *en ellos*, lo significado es conocido *a partir* de ellos; de allí que la escolástica llamara al signo no imagen, *"ex quo"*. *Hay una gradación, pues, en la capacidad representativa de los signos* y *en la presencia de lo significado en el signo;* creemos que ella es, en progresión ascendente, la que sigue: 1) signo arbitrario; 2) signo instrumental no imagen; 3) signo instrumental imagen; 4) signo formal, y, dentro de esta última clase: 1) imagen de la "phantasia"; 2) imagen de memoria sensible; 3) "intentio" de la cogitativa o "ratio particularis"; 4) concepto formal, mental o subjetivo, o 'verbo mental" de la simple aprehensión intelectual; 5) "verbo mental" del juicio, en el que se alcanza la mayor perfección significativa de que el hombre sea capaz en el plano especulativo-natural, pues, como se verá, allí se capta no sólo la esencia, como en el concepto, sino también la existencia, en el sentido de "esse" o *acto* de *ser*.

Todo lo dicho permitirá comprender que esta "existencia de signo" es un existir *para el espíritu* (o, por lo menos, para una potencia cognoscitiva), pero no por ello una *ficción* ni tampoco una *ilusión*. Ya dijimos que sería inútil querer descubrir aquella presencia por un análisis exterior y material de la cosa-signo; tan imposible como (en el orden de la causalidad artística ahora, no del signo) el que se hubiera pretendido captar, por parecidos medios, la influencia intencional de las ideas creadoras de un Fra Angélico o de un Miguel Angel cuando por sus manos y pinceles "pasaba" para encarnarse en la tela de sus cuadros inmortales.

A aquellos para quienes el mundo se reduce a lo que por los aludi-

---

(22) "Antes" en sentido no necesariamente temporal, sino de prioridad de naturaleza. Es decir: Sócrates no sería conocido gracias a la estatua *si* no se conociera a la estatua como *objeto*, aunque se capte a uno y otra con simultaneidad temporal.. Tampoco el "en" se dice en sentido físico, sino intencional, como ya dijimos.

(23) MARITAIN, *"Quatre essais..."*, lug. cit.- Una metafísica del signo debe basarse, creemos, en la metafísica de la participación.

dos análisis pueden descubrir, sería el caso de decirles con Shakespeare: "Muchas más cosas hay en el Cielo y en la Tierra, Horacio, que las que son soñadas por tu filosofía" (24).

Lo significativo existe, pues, con cierta existencia intencional, en el signo. Esta presencia, es, dijimos, en el signo formal más perfecta que en todo otro, y, entre los signos formales, especialmente perfecta en el verbo mental de la "simple aprehensión" intelectual (concepto formal) y en el del juicio. Hemos dicho también que esos medios cognoscitivos son *puros signos*, cuya esencia total es significar, de manera que lo hacen no *apareciendo* como objetos ante el conocimiento directo, sino *haciendo aparecer* (sin aparecer ellos) al objeto que re-presentan.

Pues bien. si en el concepto mental o formal se manifiesta la esencia de las cosas (25), ello ocurre porque en el tal hay que distinguir: "a) Alguna *esencia*, que es *idéntica* a la esencia de alguna cosa exterior, y b) La existencia que esa esencia posee en la *mente*. que *difiere* de la existencia singular que la cosa tiene en la realidad" (26). El objeto representado en el concepto llámase *objeto de concepto* o *concepto objetivo*, y es algo *del* ser real hecho presente en nuestro espíritu por y en el concepto mental, formal o subjetivo, mientras que este último es algo *de nosotros* que representa o significa formalmente, y sin mediatez *gnoseológica* alguna, al objeto de concepto (27). Atendiendo, pues, a la esencia o ser representado tiénese el concepto objetivo; atendiendo a la existencia intencional-espiritual que el mismo adquiere en nuestra mente, tiénese el concepto formal.

Mas, ¿cómo se explica que la esencia de un ser real-físico llegue a existir inmaterial y universalmente en el entendimiento? Este problema ha sido la cruz de muchas filosofías, y las ha llevado a menudo al idealismo, al irracionalismo o al escepticismo. La escuela tomista tiene para contestar esa pregunta la muy valiosa doctrina, originada en Avicena, aunque con antecedentes en Aristóteles (28), de los *"tres estados de la esencia"*. Por cierto que la adopta dándole un sentido menos platónico que el filósofo persa arriba mencionado.

---

(24) *Hamlet.*

(25) No necesariamente comprendida hasta en sus últimas determinaciones; a menudo sólo bajo aspectos comunes y confusos; otras, sólo determinada por elementos accidentales (no sustanciales, pero propios). Tampoco es necesario que se trate siempre de una esencia sustancial: puede ser una accidental, como las cantidades, cualidades, relaciones, acciones, pasiones, etc.; etc.

(26) MACQUART, F. X., *"Elementa Philosophiae"*, Blot. París; 1937; t. 1; p. 46. Esa diversidad parcial en cuanto al modo de existir permite considerar al concepto formal como signo cosa que sería imposible si tuviera una identidad pura y simple con el ente real en su existencia física.

(27) MARITAIN, JACQUES, *"El orden de los conceptos"* (Lógica formal), trad. castellana. Club de Lectores, 1a. edic., 1948, pp. 40-41.

(28) C.. *Metafísica*, VII, 8, 1033 b. 22; 10, 1035 b. 14.

Según el tomismo, una esencia de los seres físicos, que en ellos es su naturaleza *real*, principio de acción y pasión, puede ser considerada en tres estados diferentes (29): 1º) En la realidad física. Allí se halla particularizada, existiendo en un individuo del que se diferencia sólo inadecuadamente; 2º) En el entendimiento (como *objeto* entendido), separada de los individuos, dotado de unidad positiva y, sin embargo, capaz de ser afirmada de muchos, es decir, universal; 3º) En sí misma, con prescindencia de toda existencia, sea esta singular o universal. No es entonces ni universal (porque la relación a muchos individuos no forma parte de su comprensión ontológica necesaria sino que depende de su estado o existencia mental), ni singular, pues el existir en tal o cual individuo tampoco le es necesario (30).

Contrariamente a lo que piensan tantos contemporáneos detractores del conocimiento abstracto, la universalidad de la esencia entendida no es óbice a su valor real, porque aquella universalidad nace de la *existencia* que la esencia adquiere en el espíritu gracias a la abstracción y a su subsiguiente existencia "de signo" en el concepto formal; y porque la singularidad de la esencia en lo real resulta, a su vez, de elementos que, aunque sustanciales, no entran determinadamente en la constitución necesaria de la misma (si no, no podría existir otro hombre que este singular hombre Pedro, por ejemplo). *Mas en sí misma* ("natura secundum se" o "absoluta") sólo conviene a sí misma; no es, como vimos, ni universal ni singular, aunque tampoco se opone a *existir* de una u otra manera. Es *sólo lo que es*, pura con-sistencia que constituye el núcleo idéntico y común a la realidad y al entendimiento que a esa realidad conoce; núcleo idéntico que permite que el *objeto de concepto* sea predicado *con verdad* de entes singulares (p. ej.: "Juan es hombre", o "animal" o "sustancia", etc.). La perfección significativa del concepto formal (signo formal) hace posible esa *presencia auténtica* de la esencia real (o algo de la esencia real) al entendimiento; cosa que sería imposible si el concepto, presentándose como objeto, a modo de signo instrumental, la impidiera o enturbiara.

Pero, ¿no se conoce nunca, entonces, *intelectivamente*, la existencia singular de la ausencia? Sí, porque la esencia lo es de un ente, no una pura

---

(29) S. TOMAS, *"De Ente et Essentia"*, c. IV; *Quodlib.* VIII, a. 1.- Cf. DE TONQUEDEC, JOSEPH, *"La critique de la connoissance"*, Beauchesne, París; 1929; pp. 152 ss. No confundir esta doctrina con la del universal "ante rem", "in re" y "post rem". Bien entendida ésta, no contradice a aquélla, pero encara el problema desde un ángulo parcialmente distinto.

(30) No se entienda mal este "tercer estado". Si nos dejáramos llevar por la imaginación, y también si platonizáramos, creeríamos que se trata de una tercera forma de existencia de la esencia, que se daría fuera de la realidad singular y fuera del entendimiento, en una especie de "mundo" especial, antepuesto o superpuesto al físico. No, no es eso. En este "tercer estado" el espíritu prescinde, al considerar la esencia, de toda existencia. Por supuesto que la esencia sigue existiendo en lo físico y en el entendimiento, pero éste abstrae de todo ello, para atender sólo a los *elemntos constitutivos necesarios* de la esencia de que se trate.- Cf. S. TOMAS, *"De Ente..."*, c. IV.

(31) S. TOMAS, *Summa c. Gentes*, I, c. LIX, 2º

idealidad, y, siendo el "primum cognitum" del entendimiento humano, en forma confusa y vaga, *el ser* de lo sensible (y no sólo la esencia), no se detiene la inteligencia en ella, sino que alcanza el ente del que la esencia es esencia; "el intelecto (...) inteligiendo lo que es, aprehende la quididad con cierta comparación a la cosa, porque aprehende a aquélla como la quididad de esa cosa" (31). Y, siendo los entes que directamente conocemos, seres singulares físicos, nos son presentes gracia a los sentidos (los cuales captan determinaciones ónticas objetivas y reales, y no sólo fenómenos ni afecciones subjetivas, como cree una gnoseología condicionada por una cosmología y una metafísica mecanicistas). Por eso, nuestro entendimiento entiende ayudándose de cierta "conversión" o vuelta hacia la imaginación (hacia *lo imaginado*) y, por su intermedio, hacia los sentidos exteriores y hacia sus objetos, los cuales pertenecen al ente real y actualmente existente (32). Y todo ello se perfecciona en el juicio de existencia, que es función cognoscitiva (con la cooperación de los sentidos, según se ha dicho) del "ens actuale", así como en la simple aprehensión y en su concepto-signo formal, (ordenado al juicio), se manifestaba la simple "essentia", y así, también, como en el juicio universal sobre esencias o determinaciones entitativas trascendentales, se conoce la existencia posible (realmente posible) y no sólo la posibilidad "lógica", como creen tantos pensadores afectados por el mediatismo de la idea" de raigambre cartesiana y de sus descendientes los conceptos vacíos o creadores, del idealismo (33).

Esa inevitable vinculación de la esencia al ente real nos revela que la existencia o actualidad mental de aquélla se ha originado por un proceso de abstracción a partir de lo sensible, sólo sensiblemente conocido antes de esa abstracción. Mas téngase en cuenta de que se trata de una verdadera *abstracción eidética* (*eidos*, esencia) o *"formalis"*, una actualización de la inteligibilidad potencial de lo sensible, necesaria, primera, espontánea e indeliberada, que implica además un paso de lo singular-sensible a lo universal-inmaterial, y de ninguna manera una mera disociación de elementos concretos e imaginables, al modo empirista y positivista (34), ni tampoco una simple abstracción lógica ("abstractio totalis"), reflexiva y deliberada, que pasara de ciertos *conceptos* ya universales (como el de "buey" y "hom-

(32) Id., *Summa Theol.*, I, q. 84. a. 7.

(33) Cf. JOLIVET, REGIS; *Las fuentes del idealismo;* MARITAIN, *Les degrés du sa voir. Réflexions sur l'intelligence. Le songe de Descartes. Trois Reformateurs, Théonas;* GILSON, ETIENNE, *Le realisme methodique, Realisme thomiste et critique de la connaissance, L'Etre et l'essence;* NOEL, L. *Le realisme inmediat;* DE TONQUEDEC, *Ob. cit.* SIMON IVES, *Introduction a l'ontologie du connaître;* MARC, ANDRE, *Psychologie réflexive;* GARIN, *La theorie de l'idée suivant l'école thomiste;* HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de S. Thomas, etc.*

(34) Operación que existe sin duda, pero que no excede la esfera de los sentidos internos, como tampoco la excede la famosa "asociación de ideas" (de imágenes y de "intentiones" de la "ratio particularis", en realidad) de los mismos filósofos aludidos.

bre", p. ej.) a otro *concepto más universal y más pobre* (el de "animal", en el caso expuesto).

Todo lo dicho hace ver cómo el concepto mental en que se actualiza el conocimiento de la esencia real es un *puro signo formal*, y que, gracias a esta su perfección, la esencia re-presentada es la *mismísima esencia de lo* real ([35]). No debe creerse, sin embargo, que haya sido una previa doctrina del concepto como signo formal lo que ha llevado a inferir o suponer la presencia de la esencia real al entendimiento, sino que ha sido *esta inmediata presencia evidente* la que ha permitido descubrir al concepto en su pura función re-presentadora propia del signo formal.

No hay, pues, para esta posición, problema del "puente" entre la "idea" y la cosa, y de allí su incomparable valor gnoseológico y metafísico, pleno de altas consecuencias para el hombre y su dignidad.

JUAN A. CASAUBON
De la Universidad de La Plata

([35]) Por *"mismísima esencia de lo real"* no debe entenderse necesariamente una aprehensión perfecta y exhaustiva; recuérdese lo dicho en la nota 25 de este trabajo, y considérense estos textos del propio Sto. Tomás: "En las cosas sensibles, las mismas diferencias esenciales no son desconocidas" (*De Ente*, c. VI); "Podemos saber que una cosa es, aunque no sepamos perfectamente qué es" (*In Poster. Analit.* II. l. 20). Porque una cosa es conocer imperfectamente *lo real*, y otra, muy distinta, conocer *otra cosa que lo real*.

NOTAS Y COMENTARIOS

DOS NOTAS DE FILOSOFIA

I

En el número 37 de SAPIENTIA dos eminentes colegas, el Dr. Alberto Caturelli de Córdoba y Monseñor Dr. Octavio Nicolás Derisi, se refieren al problema de la historia. Y si bien se trata de observaciones un poco circunstanciales, pues Caturelli comenta sólo una obra de Umberto Padovani y Derisi hace apenas una aclaración recordando la necesaria armonía entre lo natural y sobrenatural, nos parece que el problema, de suyo, plantea las siguientes exigencias entre otras:

a) Elaborar con precisión una ontología de la historia en cuanto tal. Si no se destaca una franja de visibilidad formal que sitúe en su propio estatuto ontológico el ser de la historia, todos los otros problemas se resentirían. Caturelli ha encarado este problema en SAPIENTIA Nº 36, *La historia universal*, con un análisis muy fino de la posibilidad y la contingencia, donde afirma como conclusión, que la historia debe resolverse en una metahistoria, la Revelación. Y Derisi, a su vez, ha mostrado en *Realidad y conocimiento histórico* (HUMANITAS Nº 1) lo que llamaríamos ciertos aspectos esenciales de aquella ontología.

b) Establecer, en tal ontología, la radical y decisoria realidad del tiempo. Caturelli indica la hondura del problema cuando, un poco al pasar, menciona el tema del tiempo pero aclara que el tiempo histórico no es "el tiempo cosmológico de Aristóteles". Y el Padre Derisi, en su artículo de HUMANITAS, lo analiza temáticamente con una claridad y precisión pocas veces alcanzada entre nosotros. Sin embargo, tenemos para nosotros que no se ha señalado todavía un hecho fundamental: que el tiempo no implica una imperfección del hombre, un *decalage* de cierta naturaleza ideal, a la que eventualmente, le acontecería la necesidad de una existencia temporal. El tiempo, mejor, debe pensarse como un proceso de maduración que realiza el sentido de la historia. Es la idea del *kreínein* griego que no significa sólo el pasar de las cosas, sino el madurar como acumulación y cumplimiento.

c) Comprender que la historia es escatológica de suyo y que, por eso, la historia informada por la Encarnación y todos sus misterios, no contradice a la naturaleza sino que la perfecciona. Es decir, que la naturaleza es

traspuesta a un estatuto nuevo, pero siguiendo las líneas de su propia ontología, sin contradecirla. De aquí que el tiempo histórico que no es un tiempo derramado sino reunido por el sentido, en una síntesis dinámica de desarrollo, asimila y supera sus éxtasis temporales, pasado, presente y futuro, en la misteriosa realidad del Cristo, según el luminoso y oscuro texto de Santo Tomás, que plantea con acuidad insuperable todo lo que hay que decir del tiempo, sin decirlo, cuando habla de los sacramentos: *sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem, in qua tria possunt considerari: videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus; et ultimus finis sanctificationis nostrae, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramentum significantur: unde sacramentum est, et signum rememorativum, ejus quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demostrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratia et prognosticum, id est praenuntiativum futurae gloriae.* (S. Th., III. 60, 3).

II

María Teresa Antonelli, de la Universidad de Génova; Vittorio Mathieu, de la Universidad de Torino y Vittorio Sainati, de la Universidad de Pisa, dedican tres trabajos fundamentales, en el "Giornale di Metafísica", año X, Nº 2, al espiritualismo cristiano y a su fórmula dinástica: Carlini, Guzzo, Sciacca.

Los trabajos son un verdadero impacto convergente sobre lo que distingue y une, simultáneamente, a esa viviente realidad filosófica y humana constituída por los tres ejemplares maestros italianos y que podríamos quizá sintetizar así: se distinguen, porque en Carlini el espiritualismo implica una dialéctica de interiorización progresiva que, de algún modo, se mundaniza por negaciones; porque en Guzzo el espiritualismo supone la presencia de normas axiológicas y ontológicas que matizan la realidad con la tela del espíritu; porque en Sciacca el espiritualismo desemboca en una metafísica descubierta al filo mismo de la dialéctica espiritual, como presencia de una verdad interior y sin embargo objetiva. Y se unen, diríamos, porque en todos ellos, en Carlini, en Guzzo o en Sciacca, la realidad es reconducida al hombre, más propiamente al espíritu o a la autoconciencia, como instancia suprema y punto de partida para toda filosofía posible.

Por eso el espiritualismo cristiano puede remontar sus raíces a San Agustín y, desde los últimos principios agustinianos, abrir las posibilidades para un renovado diálogo de correspondencias, implicaciones y crecimientos teóricos que le permiten tomar contacto con todas las direcciones del pensamiento, pero cuyos mejores frutos se obtendrían —según nuestro criterio— en un nuevo planteo que atienda a las síntesis vivas y crecientes del tomismo, entendido como filosofía perenne. Claro, más que al tomismo estrictamente histórico, a la vitalidad fresca y renovada de sus núcleos fundamentales que, *ex abundantia cordis*, también son agustinianos. En tal sentido creemos que una ahondada meditación sobre la teoría tomista de la *reflexio* mostraría insospechados centros, si no de coincidencia, de rico y fructífero trabajo común.

en sentido estricto, sino para las tesis más profundas de la filosofía in genere, comparar pormenorizadamente, en sus supuestos y líneas de prolongación, ciertas tesis: por ejemplo, la idea de *intelecto agente* con el *lumen* agustiniano e, inclusive, con tesis como la del *ser* en Rosmini o la de *patencia* en Heidegger.

Finalmente, y desde otro punto de vista, hay en el espiritualismo cristiano una actitud y un matiz que no quisiéramos dejar de señalar: lo que llamaríamos una voluntad apostólica en el orden del espíritu. Quien asista a la lucha por la interioridad en Carlini, quien conozca los graves tonos éticos, conmovidos, de optimismo definitivo, que hay en Guzzo, o quien haga suya la dialéctica de la verdad que se desenvuelve en el pensamiento de Sciacca, sabe que todo esto supone una militante voluntad cristiana; más: una voluntad de cristianizar la filosofía, según el insuperable preguntar de San Agustín, precisamente: *¿Terram diligis? Terra eris. ¿Deum diligis? Deus eris.*

MANUEL GONZALO CASAS
Profesor de la Universidad Nacional de Tucumán

EN NOMBRE DE LA LIBERTAD (*)

La palabra "libertad" es el lugar común de los malentendidos. Bajo las sugestiones de su advocación los hombres se hermanan en un sentimiento común, la erigen como emblema, luchan y mueren por ella, pero a poco que intenten desentrañar sus notas constitutivas esenciales que daban por sobreentendidas, surgen las discrepancias a la luz de los diversos enfoques personales. Y llegados al campo de la acción, en el que ineludiblemente desemboca su pleno ejercicio, la libertad, como nuestra otrora famosa piedra movediza, tropieza con más factores que atentan contra su equilibrio que los que coadyuvan a él.

Todo equilibrio presupone una constelación de potencias que se equivalen y de cuya armónica sujeción al todo depende su misma razón de ser. Así, siguiendo con nuestra analogía, la libertad en plenitud de ejercicio se asemeja a un complejo de fuerzas que mantuvieran en equilibrio una colosal estructura sobre un solo punto de apoyo: su estabilidad peligra a poco que las oscilaciones excedan de ciertos límites.

La Historia muestra que el riesgo acompaña a la libertad como a su contexto: es, las más de las veces, una aspiración heroica. Pero la libertad, raíz de las dimensiones moral y fáctico-artística de la persona humana, cuando es esgrimida sólo como *flatus vocis* al servicio de intereses individuales o de círculos, adquiere la categoría de engañabobos.

En las democracias de hoy no es posible concebir la política sin apelación a su elevado nombre. Y en nombre de la libertad, cuántas confusiones y cuántos abusos. No hay pueblo en la tierra cuya historia no cuen-

(*) A propósito del libro del P. Eduardo Pavanetti, EL LAICISMO SUPERADO, EN SU HISTORIA Y EN SUS DOGMAS, ed. Don Bosco, Montevideo, 2a. edición, 1952; 676 páginas.

te sangrientas páginas escritas en su nombre, ni legislación que no consagre su imperio, ni Estado que no sufra la afrenta de un gobernante que la haya burlado.

Esta es la triste moraleja que extraemos del libro del P. Pavanetti, no porque él se haya propuesto hacérnosla entrever ni porque no se puedan extraer del texto tesis más positivas —que las hay, robustas y acabadas—, sino por el color del cristal con que miramos.

Es por ello, quizá, que esta nota no presente las garantías de objetividad que esta Revista reclama a sus colaboradores, mas nos resulta difícil sustraernos al cotejo mental entre la historia, los dogmas, los procedimientos, los resultados, etc., del laicismo, cuya exposición vertebra la obra que aquí tratamos, con muchos episodios que entretejen nuestra circunstancia histórica en esta hora.

Le debemos al P. Pavanetti una satisfacción por el tiempo transcurrido sin ocuparnos de su libro. Salido a la luz en los primeros meses de 1953, ha permanecido sobre nuestra mesa de trabajo hasta setiembre de 1955. Cada vez que acometíamos la lectura de sus casi setecientas páginas, y nos hallábamos aherrojados por el interés que suscita el tema, la prosaica vida diaria con sus perentorias exigencias nos lo hacía abandonar hasta oportunidad propicia; y así una y otra vez, de modo tal que le teníamos clavado como un mudo reproche bibliográfico. En este mes de setiembre dispusimos de una forzosa semana de reclusión hogareña y, entre vigilias y ardores de gesta heroica, gustamos las horas dedicadas a la lectura del meditado trabajo del P. Pavanetti. La Providencia ha querido que lo reservásemos para esos momentos, para explicarnos muchas cosas del pasado y poder prevenirnos de muchas otras del futuro.

Si cae en nuestras manos un libro de sustanciosa doctrina, expuesta con pensamiento claro y con agilidad didáctica, aun cuando no encierre conceptos nuevos, hay sobrados motivos para sentirse compensados de su lectura. Pero si además del valor intrínseco de sus reflexiones, nos proporciona un repertorio de ideas que clarifiquen el sentido de sucesos aparentemente incomprensibles, entonces tal libro tiene para el lector un incuestionable valor vital.

Es lo que nos ha pasado con el presente trabajo: muchas veces, más que el contenido mismo de una página, nos sacudía la similitud histórica de los episodios, su poder de evocación, de suscitar sentimientos vividos, el trasfondo vivencial adherido a las ideas.

El P. escribe su libro como un toque de atención para nuestros hermanos uruguayos y entiende acertado ocuparse de "las ideas de los clásicos del laicismo francés" para mejor interpretar el laicismo local, "sin arraigo en nuestra tradición y que ha subsistido solamente por la presión continua realizada por los organismos oficiales..." (Introd. pág. 12).

Opinamos que el autor ha estado en lo cierto: bastaría que de las páginas dedicadas al laicismo "en su historia y en sus dogmas" borrásemos toda alusión geográfica, cronológica y de personas, para caer en la tentación de endilgarlas a determinados períodos de nuestra vida nacional, para dudar de la paternidad de expresiones y argumentos, para asombrarnos de la poca originalidad de procedimientos que nos son familiares.

Podríamos hacer mención de campañas que, larvadamente, vienen repitiéndose iterativamente a través del tiempo en nombre de la libertad, pero ca-

llemos porque el gran respeto que la autoridad moral e intelectual del P. Pavanetti nos merece, impide que ni siquiera seamos sospechados de tomarle como pretexto.

La preocupación central de E. P. en este libro concierne al aspecto educacional del laicismo. Es la preocupación del pedagogo cristiano que se encrespa y debate contra el abuso de libertad del laicismo estatal, que tanto comprendemos y compartimos. Si habla de la filosofía del laicismo, múltiple en su enunciación pero una en los fines que persigue, si diseca los fundamentos de su moral, es porque no puede concebirse educación que no esté filiada a una concepción del universo y a una axiología que le sea consecuente.

Hay una constante que se da en toda la historia del laicismo: el uso de la libertad que proclama en teoría, se traduce en la práctica en un abuso de la misma. es decir, en un uso excesivo, impropio, injusto de ella. En nombre del respeto a las conciencias, invocando la tolerancia, la igualdad ante la ley, la unidad nacional, el fomento de la fraternidad entre los hombres, se reúnen encontradas tendencias filosóficas, jurídicas, sociológicas, científicas, etc., contra un enemigo común: la Iglesia, a la que desconocen su elevada jerarquía sobrenatural y los derechos que dimanan de su autoridad en el orden temporal.

Es precisamente en la educación donde se registra con más nitidez esa constante de que hablábamos. La razón es sencilla: el Estado laico puede asegurar una real libertad mientras pueda aparecer como prescindente, es decir, mientras su acción pueda limitarse al amparo de las libertades individuales o de grupos y en tanto pueda eludir una definición en el campo doctrinal. Pero en educación eso es imposible: toda acción educativa exige definición, sentido, finalidad; toda formación presupone una concepción de la persona humana, y aun el mero prescindir —lo repetimos hasta el cansancio— es optar por una determinada posición. Del maestro neutral podemos decir lo mismo que Aristóteles del círculo cuadrado: es algo que sólo puede enunciarse.

El Estado laico, con el pretexto de asegurar las libertades individuales, exige que a nadie se le imponga coactivamente una determinada doctrina y a esto lo llaman neutralismo. Pues bien, este temperamento haría suponer que el Estado fomenta el libre ejercicio de los derechos de los distintos círculos confesionales, ideológicos, etc., y que en el orden de la educación apoya a la escuela libre, sin imposiciones que restrinjan su pleno desenvolvimiento.

Pero lo curioso es que ese Estado libertario incrementa día a día las escuelas oficiales, uniformadas a lo largo y a lo ancho del país en ortodoxia con el libre pensamiento, limita con disposiciones antojadizas y prepotentes el derecho de la familia a elegir el maestro y la enseñanza que asegure la continuidad de la formación paternal trabando la marcha de las escuelas privadas; impone, en nombre de la libertad, la supresión de todo matiz confesional, al par que propicia gustosamente que a este personaje histórico se le ensalce y a tal otro se le denigre, que se explique el origen del mundo por la bola ígnea y la aparición del hombre por la evolución de las especies: es decir, se asegura la impartición de la enseñanza "sin dogmas", basada "científicamente".

Entiéndase bien: nuestra concepción de la libertad en el terreno educacional no es la libertad del garrote, tan cara al laicismo; no pretende-

mos que se imponga coactivamente la enseñanza de la religión católica en las escuelas. Pero tampoco toleramos los sofismas conque el laicismo pretende reemplazar a Dios por el culto al Estado, a la Democracia, a la Ciencia positiva, al Superhombre, etc.

Aspiramos, eso sí, a que el Estado renuncie a su monopolio de la enseñanza e instituya la verdadera escuela libre, es decir, el reemplazo de la escuela "única" por la pluralidad de escuelas que satisfaga la diversidad de preferencias de las familias, sobre la base del respeto a la idiosincrasia nacional; aspiramos a que se garantice la auténtica gratitud de la enseñanza, distribuyendo equitativamente los fondos destinados a ese fin, y que provienen del pueblo, entre todas las escuelas de la Patria, oficiales y privadas; aspiramos a que el Estado renuncie al exclusivismo en materia de certificados de estudios y diplomas; aspiramos a la supresión de toda regimentación en materia de planes de estudios, métodos, horarios, etc.; aspiramos, en fin, a una honesta política educacional fundada en una auténtica libertad.

El criterio propuesto, no sólo asegura la existencia de una escuela acorde con el derecho de familia, sino que es la única manera de posibilitar la formación de una pedagogía de raigambre argentina, al par que se evitará el profundo daño ocasionado por la escuela estatal hasta nuestros días.

Quiérase o no, la escuela estatal sufre los vaivenes de la política, aún cuando no se traslade la política a la escuela; está sujeta a la discreción de los hombres de gobierno, a su prudencia, a su formación, a sus preferencias, etc.: sería triste tener que reconocer que esta inestabilidad de contenido de la educación a cargo del Estado fomenta el escepticismo de sus educandos, somete al maestro a una lesiva pérdida de la autoridad y compromete la seriedad de su ministerio. ¿Qué solvencia puede tener un maestro ante sus alumnos si, por circunstancias azarosas, debe abrazar hoy la concepción "científica" del laicismo para desdecirse mañana explicándolo todo por la concepción teocéntrica del cristianismo? ¿si hoy debe ensalzar el respaldo moral y desinteresado patriotismo de determinado personaje histórico y mañana denigrarlo, según prime o no un criterio revisionista? ¿Por qué durante la gestión del funcionario X era tan importante el dibujo en tanto que con el funcionario Z lo más importante es el folklore? Sería un estudio interesantísimo y revelador, para documentar esta volubilidad de la escuela estatal, investigar si cada cambio de autoridad en el orden educacional, aun dentro de la vigencia de una misma orientación política, ha significado el mantenimiento de una tónica espiritual o si se reducen simplemente a temperamentales golpes de timón.

El tratamiento y fundamentación de todos estos aspectos —y muchos otros que no mencionamos aquí—, que parecen no ser problemas de nuestra exclusividad, tienen cabida en el libro del P. Pavanetti, quien los desarrolla con gran versación del tema, concisa y claramente, proporcionando las soluciones más adecuadas a cada caso.

Lamentamos que por la limitación del tiraje no tenga entre nosotros la difusión que merece, ya que constituye un serio manual en el que se hallan contenidas las refutaciones a los más zarandeados sofismas de la dialéctica laicista.

Se nos ocurren dos objeciones, tal vez superficiales. La primera se refiere a la ordenación de los asuntos del libro: opinamos que la ética debiera haber precedido en su desarrollo a la educación, puesto que ésta es

una especificación dentro de la ciencia de las acciones humanas en general bajo la razón de bien. La segunda, más subjetiva, atañe al título de la obra: "El laicismo superado". Nos parece demasiado optimista. El laicismo, por lo que tiene de antiteísmo, es en el orden de lo temporal persistente como el error. Es evidente que ha abandonado ciertas ingenuidades primerizas, pero por eso mismo se ha hecho más solapado, más sutil, más peligroso. Como las plantas que se alimentan de insectos, embriaga con el almíbar de sus flores —en este caso el nombre de la libertad— y deglute a sus víctimas. El laicismo permanece siempre emboscado.

"La Verdad os hará libres" dice el Evangelio. Por eso, cuando oímos renovarse los cantos de sirenas, rogamos: Cristo Redentor, ilumínanos con tu Gracia y guíanos con tu Providencia para que impere por Ti la auténtica libertad.

JORGE H. MORENO

LA UNIVERSIDAD Y LA UNIVERSIDAD ARGENTINA

I

La Universidad nació como el fruto maduro de una plenitud espiritual. Durante los oscuros siglos que siguieron a la caída del Imperio Romano, la Iglesia fué penetrando e impregnando con sus principios cristianos la vida en sus múltiples formas. Salvando los auténticos valores de la cultura grecolatina, incorporándolos e informándolos con su doctrina, la Iglesia elaboró un *humanismo cristiano*, que infundió en los nuevos pueblos incorporados al antiguo imperio. El cristianismo dió así una vigorosa unidad espiritual a Europa y engendró la *Cristiandad*.

Después de esos siglos de formación de la unidad espiritual de Europa y de la Cristiandad, el humanismo cristiano alcanzaba su ápice en el siglo XIII y se manifestaba en la multiplicidad de su cultura: en el Arte, en la Política, en la Teología y Filosofía, etc. y sobre todo en la erección de sus Universidades, fruto sazonado de esa madurez espiritual. Signo evidente de que las Universidades fueron el fruto natural de una plenitud espiritual vivida en toda Europa cristiana, es que aparecen y florecen casi simultáneamente en las más dísitas ciudades: en París, Oxford, Cambridge, Louvain, Heidelberg, Salamanca, Alcalá, Bolonia, etc. Las Escuelas monacales y catedralicias —cuya primera data parece ser la de Carlomagno en el siglo VIII—, se organizan y federan en el gremio o *Universitas Magistrorum et Studentium* bajo el amplio gobierno del Canciller, conservando cada colegio su autonomía y su Rector. La Universidad comienza a existir casi como un alma sin cuerpo, constituída sin edificios *ad hoc*, simplemente por la erección o reconocimiento de sus cátedras en las antiguas escuelas y conventos —v. g. la célebre del Convento de S. Jacques, donde enseñó Santo Tomás—. Son los grandes maestros los que constituyen y dan celebridad a la universidad. Dentro de un clima de gran libertad y de íntima convivencia en su organización, los alumnos se reunen y estudian en torno a sus maestros. Así comenzaron

las primeras universidades de Europa, como una amplia federación de colegios —estructura que algunas de ellas, como Oxford, conservan—, impuesta por el mismo desarrollo vital. Poco a poco se organizan los fueros de maestros y alumnos mediante Bulas Pontificias y Rescriptos imperiales. Los estudios universitarios se realizan en cada colegio o convento con amplia autonomía, bajo la dirección y vigilancia paternal de los mismos maestros —recuérdese que ni siquiera había libros impresos y que los alumnos debían aprender de la enseñanza oral de sus maestros, que luego reunían en sus cartapacios—, en una comunidad de vida que nacía y se sostenía en una unidad espiritual y jerárquica, que no era sino la realización de una común concepción cristiana de la vida. Por otra parte, el régimen universitario —que se iba enriqueciendo con múltiples fueros y privilegios eclesiásticos y civiles—, comprendía la vida entera de los alumnos: sus estudios, sus organizaciones profanas y religiosas, sus fiestas, el ceremonial de las promociones y un sinnúmero de usos y costumbres, que se trasmitían de unos a otros e imprimían el sello inconfundible de cada Universidad en el espíritu de sus alumnos, quienes, a su vez, ostentaban con orgullo el título de haber pertenecido a tal o cual Universidad.

II

Nuestro país pasa por un momento grave, después de una opresión que ha tendido a apagar y envilecer la vida del espíritu en todas sus manifestaciones, también en la Universidad. Gracias a Dios el país ha sacudido este yugo opresor.

Pero lo más grave tal vez es que, después de esta Revolución, realizada en su mayor y mejor parte por las reservas espirituales de la Nación —y concretamente por las católicas—, otras fuerzas, que creíamos definitivamente superadas, y que muy poco gravitaron en la reconquista espiritual de la Patria, con los métodos opresores y totalitarios del régimen depuesto, pretenden llevar a la disolución y a la anarquía a nuestras casas superiores de estudio, mediante la supresión de su estructura misma jerárquica, fruto de aquel espíritu que les diera vida, y a que acabamos de aludir. Se invoca el espíritu de libertad y de convivencia de profesores y alumnos de las Universidades primeras, para imponer con un sofisma, una participación igualitaria y demagógica entre alumnos, egresados y profesores, y la participación de todos ellos en la organización de los estudios y en el gobierno mismo de la Universidad.

Aunque juzgamos contra la naturaleza misma de la Universidad —determinada por su misma finalidad de investigación e impartición de la Sabiduría y de la Cultura— la participación de los alumnos en la organización de los estudios y en el gobierno de las mismas, al menos como actualmente se la propicia, lo que en este momento grave de la Patria y, en particular, de nuestra Universidad queremos recordar, es que, en todo caso, la *Universitas Magistrorum et Studentium*, la comunidad de maestros y alumnos, que todos sinceramente anhelamos dentro de un clima de libertad y mutua comprensión, no puede realizarse sin la previa conquista de la unidad espiritual, que a su vez sólo es posible sobre la verdad y los valores absolutos comunmente aceptados, y que nuestros reformadores universitarios están lejos de aceptar y hasta positivamente rechazan. En tal situación: ¿sobre qué base

firme puede organizarse y establecerse la convivencia de maestros y alumnos y la organización universitaria, si ni siquiera hay unanimidad sobre el fin mismo de la Universidad y de su vida propia, si no se admite un criterio absoluto de la verdad, de la moral, del orden, etc.?

La comunidad universitaria y la libertad de cátedra y de organización de cada casa de estudios y la participación efectiva de los alumnos en la vida de la misma, tendrá sentido sobre el acatamiento de una verdad absoluta por encima de todos —y no como cada uno la entiende, relativizada, que es lo mismo que negarla— y de los valores consiguientes, también trascendentes a los individuos. Mas tal fundamento indispensable de unanimidad es imposible establecerlo partiendo ya de un *liberalismo agnóstico*, que niega todo valor absoluto de la verdad y del bien, ya, y peor todavía, de un *materialismo marxista*, que no sólo relativiza todo el ámbito de la cultura reduciéndola a simples estudios del desenvolvimiento ciego y necesario de la materia, sino que, en definitiva, lo niega totalmente con la supresión de la realidad del espíritu y de la libertad. Negando o declarando incognoscible todo fin trascendente y, en nuestro caso universitario, la verdad trascendente; la libertad se convierte entonces en anarquía y disolución, y la comunidad en unidad gregaria y masiva y, en definitiva, en subversión caótica y demagógica, con la pérdida de los únicos auténticos fines y consiguientes formas de vida que pueden dar sentido, razón de ser y dignidad a la Universidad.

Por eso, mientras se arbitran las soluciones inmediatas para salvar de alguna manera la subsistencia de nuestras universidades contra estas fuerzas disolventes de un *liberalismo caótico* —porque agnóstico y sin contenido valioso— y de un *materialismo marxista totalitario*, que niega y tiende a suprimir toda auténtica libertad bajo la supuesta fuerza dialéctica ciega y de la materia negadora del espíritu, todos cuantos amamos la Universidad y nos sentimos con vocación para rehacerla desde sus bases más profundas, reiniciemos con inteligencia y decisión el camino largo y penoso, pero el único auténtico y definitivamente eficaz, de la reconquista de nuestras Universidades para su vida propia, comenzando por la reconquista de la unidad espiritual de la Nación sobre las exigencias de la verdad y del bien absolutos: que, por lo demás, con sobreabundancia nos depara la concepción cristiana de nuestra Santa Religión Católica. En ella nutrieron sus espíritus nuestros padres para plasmar y engendrar la Patria, y apoyándose en su espíritu la Patria acaba de reencontrar sus fuerzas decisivas para sacudir la más terrible y peligrosa de sus dictaduras y reencontrar así el camino luminoso de su propia historia, contra el que atentan en este momento las fuerzas disolventes de nuestro patrimonio espiritual argentino.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

ORTEGA Y GASSET

En Madrid, donde había nacido en 1883, acaba de extinguirse la vida de José Ortega y Gasset.

Observador penetrante, filósofo profundo, conferencista brillante, periodista ameno, conversador y escritor de primera línea, dueño de una cultura inmensa y bien asimilada, Ortega era el prototipo del hombre europeo de cultura. Pocos hombres en verdad poseían tan vasta cultura como él, pues casi no había dominio del saber del que no estuviese por lo menos bien informado. Pero por encima de todo, Ortega era un hombre de gran sentido y penetración humana e histórica, un pensador de nuestro tiempo, preocupado por los problemas que acucian a la conciencia actual del hombre occidental; un filósofo, en una palabra, abocado por ver el sentido y alcance de los últimos sucesos humanos, cabalgando sobre la fluidez del tiempo para desentrañar, con la urgencia del momento, la historia con que deviene el hombre. Poseía una sensibilidad extraordinaria para registrar desde su aparición la formación y dirección de las nuevas corrientes de ideas y realizaciones humanas en los diversos órdenes de la cultura y una penetrante inteligencia para llegar hasta la raíz de estos problemas a fin de iluminarlos desde allí en su completa realidad. Por eso, aun tratando de las antiguas civilizaciones, la preocupación del filósofo español se proyectaba siempre sobre los temas de nuestro tiempo. Ortega, en una palabra, es el filósofo de lo humano, del hombre y de lo que a él le afecta y de lo que el hombre hace, pero pensando ante todo en el hombre de hoy.

Afortunado en la visión objetiva de los acontecimientos culturales y concepciones filosóficas en sí mismas y en su movimiento histórico, no lo fué siempre en la misma medida en la solución de los mismos. Esta misma preocupación de Ortega sobre el vasto y complejo panorama de su tiempo, esta vigilante presencia suya de "espectador" de lo inmediato y falta de alejamiento de los hechos, le privó a él, creador del "perspectivismo", de la suficiente perspectiva para saberlos decantar y apreciar en su justo alcance y sobre todo para encontrarles solución cabal. A fuerza de vivir y preocuparse por lo histórico, Ortega no siempre superó el historicismo y, si bien se propuso superarlo, hay que reconocer que no lo logró del todo. Esta proclividad hacia el historicismo se advierte también en el cambio de posiciones que el autor ha ido adoptando de acuerdo a los vientos que han soplado en filosofía, a lo largo de sus fecundos años de pensador: y ello no sólo en lo tocante a los temas, lo cual era lógico, sino aun en la misma manera de verlos y juzgarlos. Las diferentes corrientes filosóficas de la primera mitad de nuestro siglo en Europa están registradas fielmente en las posiciones del filósofo. Así el neokantismo de Cohen, el historicismo de Dilthey y Spengler, el vitalismo irracionalista de Bergson y más aún el de Nieztsche —en "El tema de nuestro tiempo", en que a la vez intenta superarlo con "su razón vital"— y el existencialismo de Heidegger, los diferentes movimientos políticos, económicos, artísticos y culturales, en general —recuérdese la resonanica de su curso sobre Toynbee—, sin ser aceptados por él, han ido influyendo y han dejado su impropta no sólo en los temas sino en el mismo modo de pensar de Ortega, sin que queramos con ello disminuir

en nada y, mucho menos, negar su personal y original modo de enfocarlos. Esta dependencia constante de Ortega sobre los temas y preocupaciones de cada hora, lo lleva a la muerte sin haber dejado la obra orgánica que, sobre algunos puntos por lo menos, en repetidas ocasiones había prometido.

La verdad es que el catedrático de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, que fué Ortega durante varios decenios, no fué por vocación y dedicación un metafísico, sino más bien y en todo caso un filósofo de la cultura y un extraordinario ensayista, amén de periodista y conferencista. En filosofía fué un agudo observador de lo inmediato, muchas veces de lo epidérmico —recuérdense sus observaciones sobre los "usos", como "Las bicicletas en Holanda" etc.—, pero rehuyó casi sistemáticamente abocarse a los problemas últimos, clásicos de la Metafísica, como el problema de la substancia, de la inmortalidad, de Dios, etc., no porque no le preocupasen ni se refiriese a ellos como al pasar: sino porque parecía sentirse como obsesionado y subyugado por lo terreno y temporal.

Por la formación católica de sus primeros años, en un Colegio de los Padres Jesuítas, y por su extrardinaria inteligencia, sin duda los problemas definitivos no dejarían de acuciar su alma y quitarle la paz, mientras él, absorbido y entretenido en ver e interpretar lo inmediato del mundo humano, procuraba acallar las voces de aquellas preocupaciones. Y según lo escribí hace ya muchos años en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, a propósito del libro de Sánchez Villaseñor sobre su filosofía, no es improbable que Ortega no quisiera abocarse a los temas últimos de la Filosofía, porque le preocupaban demasiado y no quería cortarse la retirada y cerrarse la puerta para encontrar la verdadera solución: el reencuentro con el Dios de su inocente infancia. Por de pronto a algún amigo católico de Buenos Aires le hizo observar un día que él era acatólico pero no anticatólico y que observase que nunca escribía nada en contra de la Iglesia. Su alma quemada por el ansia de la verdad, después de otearla y buscarla sin cesar en sus reflejos fragmentarios humanos, ha traspasado con decisión los umbrales de la eternidad, después de reconciliarse con su Dios y con su Iglesia, entregándose humildemente en los brazos en cruz de la Verdad.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

DOCUMENTOS

DISCURSO DE S. S. PIO XII AL INAUGURAR EL IV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA TOMISTA

Os damos afectuosamente la bienvenida, queridos hijos. Miembros de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino. Con el fin de promover —como es vuestro fin y vuestro deber— la doctrina del doctor Angélico, echáis mano, entre otros medios, de la convocación de un congreso internacional cada cinco años. Os bendecimos con toda la efusión de nuestro corazón paternal, a fin de que la abundancia de las luces celestiales os acompañe en el trabajo que realizáis en el presente así como en el que continuaréis efectuando en el futuro; Nos pedimos al Espíritu Divino que haga ese trabajo fecundo y fructuoso, no solamente en favor vuestro, sino también de todos aquellos a quienes el deseo de saber, hace hoy preocupar particularmente por el valor objetivo y permanente de la verdad y del bien.

Bien sabéis cuánto no es caro el estudio profundo y asiduo de la doctrina del "Doctor común": lo hemos manifestado en muchas ocasiones aun en documentos solemnes, haciendo resaltar, entre otras cosas, cómo el método y los principios de Santo Tomás, prevalecen sobre todos los demás, se trate ya de formar la inteligencia de los jóvenes o de conducir los espíritus ya formados a penetrar las verdades hasta en sus significados más secretos. estando además en plena armonía con la revelación divina, esa doctrina es tan singularmente eficaz para establecer con solidez los fundamentos de la fe como para recoger los frutos del verdadero progreso. Nos, no titubeamos en decir que la célebre Encíclica *Aeterni Patris* (del 4 de agosto de 1879), en la cual nuestro inmortal Predecesor León XIII llamaba a las inteligencias católicas a la unidad de doctrina en la enseñanza de Santo Tomás. conserva todo su valor. Sin dificultad hacemos nuestras aquellas graves palabras del insigne Pontífice: "Apartarse inconsulta o temerariamente de la sabiduría del Doctor Angélico. ajeno es a nuestra voluntad y lleno de peligro".

Nos hemos sentido particularmente felices al saber que tenéis intención de confrontar en este Congreso la doctrina del Doctor Angélico con las principales corrientes del pensamiento moderno y contemporáneo. Estimáis a justo título al hacerlo que no existe casi cuestión ni siquiera entre

las que hoy día se agitan, que no pueda ser iluminada aplicándole éste o aquél de los principios enunciados por Santo Tomás y nadie, pensáis, puede poner en duda la utilidad que existe en conocer sólidamente esta doctrina, si no se quiere dejarse llevar con ligereza por las filosofías de moda, encaminadas a una vida efímera y que no dejan en pos de sí más que confusión y escepticismo. Más existe una cuestión fundamental, de suma actualidad, que reclama una particular atención de vuestra parte. Queremos referirnos a las relaciones entre la experiencia científica y la filosofía: es ésta una materia sobre la cual estudios y descubrimientos recientes han creado numerosos problemas. Señalemos de inmediato que en general el estudio honesto y profundo de los problemas científicos no sólo no lleva de por sí antagonismos con los principios ciertos de la *philosophia perennis*, sino que al contrario, recibe de ellos una luz que probablemente los mismos filósofos no esperaban y que no podían en todo caso esperar que fuera tan continua y tan intensa. Dejando a vuestros sabios relatores y conferencistas el cuidado de tratar los grandes temas de vuestro Congreso, Nos nos limitaremos a entreteneros aquí sobre tres puntos particulares de la física moderna que conciernen a la estructura íntima de la materia.

1. Los progresos de la investigación científica en el campo de la estructura de la materia han traído la necesidad de crear esquemas que podrían, por analogía, servir de guía para comprensión de hechos no del todo aclarados todavía.

Los grandiosos sucesos obtenidos en el estudio del macrocosmo, gracias a la aplicación de las leyes de la mecánica, habían hecho esperar que la naturaleza toda pudiese ser comprendida en las concepciones generales del mismo tipo. Sobre esta hipótesis puesta como base, se desarrolló el mecanismo científico.

El método siguió dando resultados excelentes cuando en su aplicación se pasó del mundo de los astros al mundo de los cristales y al de las estructuras moleculares. Proporciona un ejemplo típico la teoría cinética de los gases, que partiendo de hipótesis de naturaleza puramente mecánica, logró prever exactamente la mayor parte de los fenómenos que rigen su comportamiento.

Se llegó así naturalmente a pensar que el microcosmo podría también ser interpretado con esquemas mecánicos, y que en el fondo las leyes que rigen los movimientos de los astros tendrían igualmente valor en la constitución de átomos y de moléculas. Nacieron así los primeros esquemas planetarios del átomo concebido como un minúsculo sistema de partículas girando en derredor de un núcleo de masa mucho mayor.

Pero, y a medida que la experiencia era continuada, el esquema se revelaba más y más insuficiente. Asistíase a la ruina progresiva de la concepción mecanicista: de las órbitas variantes con continuidad a las órbitas discretas; de éstas a los saltos cuánticos, a las nuevas concepciones sobre niveles energéticos, para llegar al fin a la determinación de estado cuántico en la que el concepto intuitivo de órbita puede considerarse desaparecido. La presencia del electrón en el edificio atómico pasaba de la idea de una especie de bolilla rodante, parecida a un planeta, perfectamente determinable a cada instante y provisto de una energía tan definida, a la de una perturbación del campo electromagnético en rededor del núcleo. La individualidad de las partículas se hacía cada vez menos precisa.

Si de allí se viene a la estructura del núcleo atómico, los problemas se hacen más complejos y los esquemas sacados de la mecánica son apenas utilizables para formular un vocabulario, sabiendo de antemano que a las diversas palabras (partícula, órbita, salto cuántico, choque, captura, cambio) corresponden realidades no asimilables a las imágenes ordinarias del macrocosmo.

Estos pocos hechos rápidamente evocados bastan para mostrar el fracaso de las hipótesis mecanicistas, abandonadas ya prácticamente por los especialistas de las ciencias físicas en aquello que concierne a la interpretación del macrocosmo.

Se hace entonces necesario ver hacia qué base de naturaleza filosófica es posible orientar los nuevos resultados de la ciencia.

Desmoranada la teoría del mecanicismo positivista, se buscó reemplazarlo por concepciones de naturaleza más idealista apoyadas sobre la prioridad dada al sujeto conocedor y al modo de su conocimiento. No podemos ahora entrar aquí directamente en la crítica de estos procedimientos. Baste a Nos el señalar que la rectitud de conciencia en la investigación científica, ha llevado el pensamiento moderno al umbral de la sola filosofía que puede dar una interpretación razonable de los resultados obtenidos por la experimentación. Si se tuviesen presentes en el espíritu los principios fundamentales de esta filosofía, veríase que, tanto en este campo como en los otros, no están ellos en contraposición con las necesidades del pensamiento moderno.

¿Qué afirma, en efecto, la *philosophia perennis?* Existe en los cuerpos un principio unificante que se revela tanto más eficaz cuanto más de cerca se examina la constitución íntima de esos cuerpos.

Se parte de "conjuntos" (en el campo de los no vivientes) formados por partes unidas entre ellas con lazos puramente accidentales y exteriores: en estas condiciones las leyes de la mecánica son suficientes para explicar las acciones e integraciones de diversos elementos. Mas a medida que se desciende a los elementos más fundamentales, aparecen lazos más íntimos que aquellos de orden puramente mecánico: estos vínculos postulan una cierta unidad de principio que operan en la diversidad de las partes componentes. Es precisamente en este campo que se manifiesta útil la doctrina del hilemorfismo. Mientras en el macrocosmo el problema no se presenta con tanta evidencia, se hace, sí, más urgente en el microcosmo. La teoría de la materia y de la forma, de la potencia y del acto, es capaz de iluminar las exigencias de la ciencia moderna con una luz que cuadra perfectamente bien con los resultados de la experiencia. Afirma, en efecto, que deben existir sistemas fundamentales que constituyan la base de las propiedades de los cuerpos y que éstos deben tener una unidad intrínseca y no accidental; por consiguiente no pueden estar constituídos por partículas cada una de las cuales conserve su propia individualidad y que hayan sido reunidas para formar un conglomerado. En verdad, cada partícula interviene en la constitución del conjunto unitario pero perdiendo algunas de sus características, de tal manera que ya no puede ser considerada como cuando se encontraba en estado libre. El electrón no puede ser examinado exactamente fuera del átomo de la misma manera que cuando forma parte del cuerpo atómico. Está presente en el átomo según una nue-

va manera de ser: virtualmente presente y nuevamente capaz de actualizar todas sus características si un proceso físico lo separase del sistema.

Lo mismo puede decirse del núcleo que constituye un conjunto todavía más estrechamente unitario. Las partículas que lo componen, los nucleones, no pueden ser analizados, con las propiedades que los caracterizan fuera del núcleo. Adquieren una presencia virtual en la cual presentan algunas características mientras pierden otras.

Las leyes de la electrodinámica y de la electromagnética, válidas para el macrocosmo, no lo son más integralmente, para el microcosmo: vense nacer otras fuerzas de unión que no pueden en manera alguna ser asimiladas a aquellas que caen comúnmente bajo la observación de los sentidos.

Fácil es entrever la gran utilidad que puede tener una filosofía tan profunda para ayudar a la ciencia a esclarecer los problemas de la naturaleza. No puede sin duda la filosofía decir cuál es el sistema más pequeño que deba ser considerado como unitario, pero sí afirma que tal sistema debe ciertamente existir y que cuanto más un conjunto es fundamental, tanto más la acción de cada uno de sus elementos debe ser unitaria.

2. Existe una segunda cuestión de la cual ninguno de vosotros ignora la resonancia en el pensamiento científico moderno; es la que concierne al determinismo y al indeterminismo.

Como lo dijéramos poco antes, los admirables resultados obtenidos por la mecánica habrían hecho nacer la convicción de que la historia de un sistema material, sea cual fuere, era rigurosamente previsible; y ello para no importa qué momento del porvenir siempre que se den las condiciones iniciales de posición y de velocidad de los diferentes puntos materiales así como la distribución de los campos de fuerza.

Esta manera de concebir la naturaleza como rigurosamente encadenada en sus procesos mecánicos dió, como sabéis, origen al determinismo mecanicístico. Este sistema fué más tarde seriamente batido sobre la brecha por el progreso de la investigación científica en los campos, cada vez más profundos de la estructura de los cuerpos, y se reveló así por fin inaplicable en muchos de los problemas de microcosmo.

Pero los pensadores no experimentaron tampoco una entera satisfacción ante la explicación de los hechos propuesta por el sistema de probabilidades. Nada hay que decir del empleo del cálculo de probabilidades cuando la multiplicidad de causas que intervienen en un fenómeno es tal que no permite el examen de cada una. Es indudable que el instrumento matemático constituído por el cálculo estadístico ha conducido a resultados felices y de gran importancia. Pero, yendo más lejos en el plano de los conceptos, se ha querido sostener que la probabilidad no es solamente un cómodo sistema para el estudio de los fenómenos, sino que es intrínseco a la naturaleza de los cuerpos. Lo que equivaldría a decir que la forma de obrar de cada corpúsculo no es por su naturaleza rigurosamente determinada por ninguna ley precisa sino que está abandonada a fluctuaciones sometidas al solo criterio de la probabilidad.

Esta visión probabilista de las cosas se vió robustecida por el descubrimiento del principio de indeterminación al cual no se le puede negar el valor, fundado como está en observaciones profundas tanto experimentales como teóricas.

Según tal principio, la imposibilidad de conocer exactamente la posi-

ción y la velocidad de una partícula en un momento dado no es debida solamente a dificultades de origen experimental, sino que es ingénita a la naturaleza misma. Se afirma —en el campo de la física— que no se puede hablar de entidades y de hechos cuando no han sido puestos en evidencia por alguna experimentación conceptualmente posible según el principio de indeterminación de Heisenberg.

Muestra este principio cómo la ciencia, para interpretar sus propios resultados recurre una vez más a sistemas de naturaleza filosófica: recíbelos aquí de concepciones de sabor idealístico en las cuales el sujeto indagador se substituye a la realidad objetiva. Mas no hay nadie que no vea con evidencia cuán poco conforme a los métodos científicos es esta manera de obrar.

Lanzados sobre este falso camino han llegado algunos más lejos aún, atribuyendo a las partículas del microcosmo una especie de "libre albedrío"; así han llegado a creer que ponían en crisis el principio de causalidad, por lo menos en lo que hace al microcosmo. Pero este principio no tiene nada que ver con el determinismo y el indeterminismo, siendo por naturaleza más general que la investigación experimental. Harto menos todavía, puede ser sometido a juicio el principio de razón suficiente como resulta evidente a quienquiera considerar el problema en sus términos reales.

Bastaría un conocimiento más profundo y más adecuado del pensamiento filosófico tomista para abrir la senda a la verdad entre los excesos del determinismo mecanístico y los del indeterminismo probabilista. La *philosophia perennis*, admite en efecto, la existencia de principios activos intrínsecos a la naturaleza de los cuerpos y cuyos elementos, en el espacio de un intervalo mínimo, reaccionan de modos diferentes a las mismas acciones externas y cuyos efectos, por consiguiente, no pueden ser unívocamente determinados: de donde deriva la imposibilidad de prever todos los efectos por el solo conocimiento experimental de las condiciones exteriores. Mas, por otra parte, tales principios activos de naturaleza material tienen su modo interno de obrar, exento de toda libertad, y por ende de toda probabilidad, estando sujetos a un verdadero determinismo intrínseco.

3. Existe finalmente un tercer problema sobre el cual Nos quisiéramos que se detuviese vuestra atención por ser de altísimo interés: es el que se refiere a las relaciones entre la materia y la energía.

La observación de los hechos naturales muestra cómo la materia se halla sujeta a cambios de posiciones, de forma, de propiedades, como son cambiantes también sus modos de actuar, de presentarse, de hacerse sensible y operante; estas acciones y manifestaciones son provocadas por entidades físicas llamadas fuerzas, y que tienen orígenes diversos; en efecto pueden provenir de campos de inercia o de gravitación, de campos eléctricos, electromagnéticos, nucleares y otros.

En el conjunto de tales actividades y mutaciones, se revela la existencia de una misteriosa grandeza cuantitativamente determinable, caracterizada de una parte por una gran variedad cualitativa en el modo de presentarse y por otra por una estabilidad cuantitativa en la conservación de su valor. Esta grandeza se llama energía y puede ser ciética, potencial, elástica, térmica, química, electrostática, electromagnética, radiante, etcétera.

He aquí un ejemplo, harto conocido por otra parte, de su maravilloso comportamiento.

Irradiada por el sol, llega en forma de luz, es decir bajo la forma de radiaciones electromagnéticas, sobre el globo terráqueo: absorbida por el mar se transforma en calor, haciendo pasar el agua del estado líquido al de vapor. Este adquiriendo una energía potencial, se eleva por los aires para pasar nuevamente al estado líquido y ser recogida en las concavidades de la tierra; canalizándose, al salir de éstas, adquiere al caer, la energía cinética. Esta forma de energía mecánica se convierte a su vez, por medio de la turbina y del alternador, en energía eléctrica y ésta finalmente vuelve a ser energía luminosa. Ciclo admirable en el curso del cual una determinada cantidad no se pierde sino que se transforma no apareciendo nunca como existente por sí misma y sí como apoyándose siempre en algo material, pues se trata de una propiedad esencial y no de una substancia.

Son tres, pues, las propiedades características de la energía: una persistencia cuantitativa, una multiforme variedad de aspectos, una absoluta dependencia de una substancia material.

De los innumerables ejemplos dados por la naturaleza habíanse sacado dos principios fundamentales para la ciencia: el principio de la conservación de la materia y el principio de la conservación de la energía. Mas las investigaciones teóricas y experimentales de este siglo dieron resultados a primera vista desconcertantes. En muchas reacciones de carácter nuclear, se encuentra por ejemplo que el núcleo de un átomo pesado puede dar origen a dos núcleos de átomos más livianos, pero en tal forma que la suma de sus masas no iguala a la masa originaria. Debe deducirse de ello que una cierta cantidad de masa se ha perdido.

Contemporáneamente aparece en el proceso una cierta cantidad de energía que no fué provista por ninguna otra fuente pero que está estrictamente ligada a la cantidad de masa desaparecida, según la conocida relación $E = Mc^2$. Este hecho, como vosotros sabéis, es el fundamento de la humanidad en el campo del progreso técnico, y la reciente Conferencia de Ginebra para la utilización de la energía atómica con fines pacíficos puso ante los ojos estupefactos de la humanidad los maravillosos resultados obtenidos ya por varias naciones en el sector de las aplicaciones de la energía atómica en el campo industrial, en el biológico y en el médico. Una serena perspectiva de paz puede surgir de estos triunfos de la verdad hallada por el estudio de la naturaleza providencialmente predispuesta, si el corazón de los hombres quiere dar como fundamento a sus esperanzas la fe en un Dios creador y el amor por todos sus hermanos. Mas otro es el problema que Nos queremos poner aquí en evidencia.

Algunos han creído afirmar que la materia se transforma en energía y viceversa y que por consiguiente materia y energía no son más que dos aspectos de una misma substancia. Otros han dicho que el mundo no es en su conjunto otra cosa más que energía más o menos materializada; y han surgido así varias interpretaciones de naturaleza filosófica acerca de los hechos presentados por la ciencia.

Para evitar conclusiones que podrían inducir en error es necesario tener siempre, y con toda claridad, presente en el espíritu la afirmación del hecho científico: a la desaparición de una cierta cantidad de masa, es decir, de una cierta porción de materia considerada bajo el aspecto de sus propiedades de inercia y gravitación, corresponde la aparición de una cantidad bien determinada de energía ligada a esa masa por la relación que ex-

presa la ecuación antes citada ($E = Mc^2$). Esto no autoriza todavía a decir que la materia se ha transformado en energía. Consideremos, en efecto, con suma atención los dos fenómenos bajo el aspecto filosófico.

1º Para que una entidad sea material, no es esencialmente necesario que posea propiedades de inercia y de gravitación; puede existir una cualidad de materia privada de esas características.

2º La energía se presenta como un *accidens* y no como una *substancia;* siendo así, no puede transformarse en su soporte, es decir, en materia.

Se puede, pues, deducir hoy en día que existen, en la naturaleza fenómenos a lo largo de los cuales una porción de materia pierde sus características de masa para modificarse radicalmente en sus propiedades físicas, mas permaneciendo integralmente materia; sucede así que el nuevo estado asumido, escapa a los métodos experimentales que habían servido para determinar el valor de la masa. Correlativamente con este cambio, una cierta cantidad de energía se separa y se manifiesta, dando origen en la materia ponderable a hechos que se pueden observar y medir. Puede así decirse que los datos de la ciencia no sufren alteración alguna y que las premisas filosóficas conservan todo su vigor.

He aquí, queridos hijos, lo que Nos hemos creído oportuno deciros sobre materias de tan alto interés referentes a la filosofía y a las ciencias físicas. Bien comprendéis cuán ventajoso y necesario es para un filósofo profundizar sus propios conocimientos sobre el progreso científico. Sólo con una clara conciencia de los resultados experimentales, de los planteamientos matemáticos, de las construcciones teóricas, es posible dar una contribución válida a su interpretación en nombre de la *philosophia perennis.* Cada rama del saber tiene características propias y debe obrar independientemente de las otras, pero esto no quiere decir que deban ignorarse mutuamente. Sólo de una recíproca comprensión y colaboración, puede nacer el gran edificio del saber humano que armonice con las luces superiores de la divina sabiduría.

Roma, 14 de septiembre de 1955.

BIBLIOGRAFIA

FILOSOFIA DEL TIEMPO, por *José María de Estrada*, Ene Editorial, Colección Temas y Valores, Buenos Aires, 1955.

Este nuevo libro de José María de Estrada contiene dos trabajos y un epílogo.

En el primero —el más importante y más extenso— el autor aborda con singular penetración el arduo tema de la *Filosofía del tiempo* (que da nombre a todo el libro) en sus diferentes aspectos. De la noción vulgar de tiempo pasa a señalar su fundamentación psicológica, poniendo en claro, en pos de San Agustín, cómo la duración sucesiva o multiplicidad dinámica del tiempo, sólo es aprehensible por el alma, quien en virtud de su unidad de substancia espiritual puede unificarla, gracias a la *memoria* —en que retiene el presente pasado— la *visión* —con que aprehende el presente actual— y la *espectación* —con que posee de antemano el presente futuro. Pasa luego a la fundamentación metafísica del tiempo: como el devenir o movimiento, el tiempo es una multiplicidad unificada, que se explica por el acto y la potencia. Implica el acto, lo permanente, sin el cual se perdería la unidad de su multiplicidad; e implica la potencia, sin la cual la multiplicidad sería absorbida totalmente en la unidad. El tiempo, que es ante todo la duración consciente humana, en su raíz más profunda toca la eviternidad, la duración permanente del espíritu y se aproxima así a la duración sin sucesión de la eternidad de Dios. Por la unidad activa del espíritu —el logos y el agapé: la inteligencia y el amor— la dispersión del tiempo se "redime" y se trueca en *historia*, y alcanza su cumbre en el misterio de la encarnación, en el cual la eternidad del Verbo uniéndose a la humanidad penetra y redime el tiempo y la historia.

Bajo la aguda y comprehensiva mirada del autor, todos los aspectos del tiempo son develados desde su raíz metafísica y presentados así en su armónica unidad.

Con no menor comprehensión se adentra Estrada en el sentido profundo del *Principio de Identidad* —trabajo que fuera publicado originariamente en esta revista SAPIENTIA—, el cual, lejos de ser una tautología, como podría aparecer a una mirada superficial, es la de-velación del ser frente al logos o conocimiento del espíritu. La unidad del ser, en efecto, no

se manifiesta ante la inteligencia sino desdoblándose en su esencia y su existencia para reintegrarse en su unidad en el juicio. El Principio de Identidad es el modo humano de aprehender la unidad del ser real mediante la división o dualidad de esencia y existencia, como sujeto y predicado, respectivamente, superada inmediatamente en la unidad real de ambos en la afirmación de la identidad del juicio. La inteligencia no devela al ser sino desde su esencia, abstrayéndola de su existencia concreta. El ser se desdobla así en la dualidad de su *sujeto* —*ser existente* concreto, dado en la intuición empírica— y el *predicado* —*esencia* inmediata y primeramente aprehendida por la inteligencia— para poder ser aprehendido en su unidad mediante la identificación real de ambas en el juicio, cuya expresión verbal se expresa en la copula verbal: es.

El libro termina con un Epílogo, en que bellamente se exalta la misión de-veladora del ser y de su divino Autor, propia de la Inteligencia, principalmente en su actividad suprema de Sabiduría Filosófica y Teológica.

Estas breves páginas de José María de Estrada conducen suavemente un abundante caudal de la más pura doctrina, que se torna transparente bajo el tamiz de la inteligencia de su autor, y que frecuentemente se desborda en agudos atisbos y ricas sugerencias, y llega a nosotros en una prosa elegante, que, por momentos adquiere, como en el Epílogo, el acento de una leve poesía.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

TRUTH AND FREEDOM por *Louis de Raeymaeker, Albert Dondayne, Jacques Leclerq, Joseph Nuttin, Roger Aubert, Jean Ladriere y Charles Moeller*, Duquesne University, Pittsburgh, 1954, 133 págs.

Un constante intercambio de profesores, alumnos y publicaciones ha creado un clima de estrecha amistad entre la Universidad de Lovaina y sus similares de los Estados Unidos. El presente volumen testimonia la firmeza de los lazos que unen, a través del Atlántico, esos centros de cultura. Con motivo del bicentenario de la Universidad de Columbia, los profesores lovanienses han querido rendir homenaje a ese hogar del saber con un conjunto de estudios de singular valor, sobre un tema de viva actualidad: verdad y libertad.

De Raeymaeker analiza la posición del Cardenal Mercier. La verdad, para este campeón de la libertad civil y religiosa de su patria, sólo puede desarrollarse y propagarse en una atmósfera de libertad. De ahí la absoluta necesidad de la *libertad científica*, como condición primera de la investigación fructuosa. Ese es el clima que debe reinar en la Universidad, que concibe, con una distinción famosa, no como una institución destinada a transmitir la *ciencia hecha*, sino a *hacer la ciencia*. Ciertamente son necesarias las organizaciones formadoras de profesionales, pero esta actividad nunca puede ser sino secundaria en el plano universitario. La Universidad ha de formar hombres de ciencia, vale decir, *investigadores* científicos. No merece el título de "hombre de ciencia" quien no viva activamente dedicado a la búsqueda de la verdad, *sin prejuicios* y sin temor a las consecuencias de su aventura. Temer a posibles contrariedades indica falta de

robustez de espíritu; pensar que las propias convicciones religiosas pueden ser dañadas por la búsqueda objetiva de la verdad revela que quien así razona es un "hombre de poca fe". La verdad no puede oponerse a la verdad. En el plano de su disciplina propia, la filosofía, el Cardenal proclamó muchas veces la libertad de investigación. No significaba con ésto que cada uno puede elegir a su capricho el modo de pensar que se le ocurra: la prudencia más elemental exige comenzar teniendo por guía un maestro seguro, y avanzar confiando sólo en los puntos de apoyo sólidos y evidentes que la historia del pensamiento nos ofrece. Personalmente él había seguido las huellas de Santo Tomás de Aquino, pero sólo a causa del valor de verdad de su sistema; repetía la necesidad de someterse *sólo a la verdad* y no a un maestro, "así ese maestro sea Sto. Tomás de Aquino". Por otra parte no concebía el tomismo como un sistema cerrado, sino como una vida (como un "elan"), orientada siempre hacia adelante. Tal el sentido de la expresión "neo-escolástica" que él puso en boga: no se trataba de resucitar un sistema muerto, sino de realizar una nueva escolástica. Esto implicaba un doble diálogo: con los hombres de ciencia y con los otros filósofos. Sólo este contacto podría, en su sentir, conservar viva y actual la escolástica. La conclusión de estos principios será la afirmación de la personalidad del hombre de ciencia. No puede ser hombre de ciencia, repite el Cardenal, quien no se dedique activamente a la investigación; pero la investigación exige cualidades humanas, entre ellas la profunda convicción de que "la condición primera de la investigación fructuosa es la libertad científica".

Dondayne estudia el sentido de la libertad como perfección existencial. Ante todo libertad significa dominio, maestría, señorío; se opone a dependencia, aprendizaje, subjeción. Implica madurez de espíritu y personalidad. Secundariamente indica elección propia, autodeterminación. Por fin denomina la suma de condiciones económicas, sociales y políticas necesarias al hombre para el libre desarrollo de su personalidad. Este planteo ubica al problema en su verdadero aspecto, evitando los inconvenientes de una definición abstracta; en ella generalmente se recalca más el aspecto negativo (ausencia de coacción), que el positivo (autodominio de la propia actividad). La libertad *se funda en la verdad*. La verdad se identifica con el ser; por eso se presenta en esferas típicamente diversas, como el ser mismo. Distinto es el modo de ser de la verdad científica que el de la verdad metafísica o religiosa. El no tener en cuenta esta diversidad específica lleva a equívocos groseros. Por otra parte habrá de tenerse muy presente que la verdad no se posee gratuitamente, sino como fruto de una conquista, que exige esfuerzos y supone dificultades. El existencialismo ha insistido en las relaciones de la verdad y la libertad, pero confundiendo lamentablemente los planos. Similar defecto padecen quienes insisten en el viejo problema de la libertad de conciencia frente al dogma religioso. Confunden en primer término el sentido secular de la palabra "dogma", equivalente a afirmación injustificada, con el sentido teológico, de expresión del conocimiento humano de un misterio de fe, en sí trascendente pero no opuesto a la razón. Y luego confunden el sentido existencial de la libertad con su sentido vulgar o con una concepción racionalista (cartesiana) de la misma.

Leclercq considera la libertad como *valor moral y social*. La moral está toda ella basada en la libertad; sólo una persona, un "yo" puede tener responsabilidad, tender conscientemente al bien. Ahora bien, el desarrollo de la moralidad es correlativa al de la razón, que ejerce el control de la libertad. La libertad social igualmente bajo las normas de la razón, presenta problemas muy delicados,

de difícil solución. La sociedad debe tener como fin establecer el reinado de las condiciones necesarias para que cada individuo llegue a desarrollar el máximo de sus posibilidades. Pero para ello *no basta la mera libertad jurídica*, que puede cobijar y de hecho cobija muchas injusticias —por ejemplo, la imposibilidad de accesión a ciertos cargos o a ciertos tipos de estudios, padecida por personas perfectamente capacitadas para desempeñarse eficazmente, pero carentes de medios materiales—; hasta puede favorecer la misma pérdida de la libertad —defendiendo, por ejemplo, ciertas campañas publicitarias inmorales, provocadoras o incitadoras de bajas pasiones—. La libertad, por lo tanto, *debe ser una conquista de cada uno;* y para llegar a ella es preciso una educación conveniente. El hombre debe proteger su libertad consolidando sus convicciones. Así podrá resistir la seducción de los excitantes pasionales que debilitan su poder de autodeterminación, o las fórmulas repetidas hasta convertirse en ideas fijas, o las campañas políticas que hipnotizan a las masas. Pero aún así aparece la necesidad social de proteger la libertad coartándola. Por ejemplo, el tránsito de las calles ha de ser libre, pero para que tal libertad sea posible es preciso que cada ciudadano comprenda la necesidad de circular con orden; ahora bien, este orden significa una cierta coartación de la libertad. Asimismo la propaganda ha de ser libre, pero cuando se hace en forma desenfrenada, propagando el vicio o el error, atenta contra la libertad y debe ser regulada. Estos ejemplos señalan la dificultad del problema en el orden práctico. Una coacción externa puede llevar a excesos en sentido contrario. Con todo, ante el desorden de la vida presente, muchos ingleses añoran los tiempos de la Reina Victoria. Similarmente, el comunismo presenta un real peligro para nuestra civilización, pero el combatirlo puede fortalecerlo, y en todo caso, lesionar legítimos derechos. Un principio de solución sería la posibilidad de dejar de pertenecer a una comunidad, dada a todo individuo cuyas convicciones sean lesionadas por ella: tal la actitud de los *Pilgrims* que colonizaron Norteamérica, ante la intolerancia inglesa; pero los realistas del tiempo de la Revolución Francesa creyeron su obligación defender el trono por las armas, convencidos de que la monarquía era la razón de ser de Francia. Ambas posiciones responden a un mismo sentimiento común. Los Estados Unidos tienen fama de respetar al máximo las libertades humanas, y sin embargo han prohibido la poligamia a los mormones, quienes para practicarla aducían principios religiosos. Nunca puede justificarse una coartación de la libertad sino es para defender la libertad: este principio debe, en último término, presidir las soluciones. En los casos concretos las leyes tenderán a proteger al máximo las libertades, cuidando escrupulosamente que cada restricción sea largamente estudiada y discutida por organismos competentes: sólo cuando aparezca como una exigencia ineludible será llevada a la práctica.

Nuttin plantea el caso especial de la psicología, cuya influencia en la vida moderna es cada día mayor. Antiguamente el psicólogo se ocupaba de estudiar los procesos elementales de sensación, memoria, asociación, tiempo de reacción. Hoy trata de la personalidad, el comportamiento, las motivaciones profundas. Así se anuda a las más fundamentales concepciones sociales y morales. Esto plantea delicados problemas. La actitud de la sociedad frente a los criminales o los insociables, las condiciones del trabajador, la educación de los niños, las relaciones conyugales, las obsesiones, complejos, inhibiciones, etc., todo esto cae ahora bajo el dominio del psicólogo. Así frecuentemente puede hallarse en conflicto con venerables tradiciones o con concepciones ineludiblemente ligadas a una cultura o a una concepción de la vida. En tales casos ¿debe coartarse

la libertad de investigación? Ante todo no olvidemos que *ciencia* no coincide necesariamente con *verdad*. En la ciencia hay hipótesis, construcciones teóricas, que pueden tener un alto valor en una etapa de la investigación, pero resultar luego falsas. Distingamos luego entre el hecho positivo y su elaboración científica: la psicología se mueve en un mundo de hipótesis, tendencias y teorías, que a su vez responden a *supuestos filosóficos*, no siempre conscientes, pero no por ello menos presentes. De ahí la necesidad de descubrir estos supuestos y de determinar con claridad su incidencia en la interpretación de los hechos. La prudencia deberá sobre todo presidir la discriminación de las *novedades psicológicas*. No será justo rechazar una conclusión psicológica en nombre de una filosofía determinada; ni dejar de observar que los mismos hechos pueden tener diversas interpretaciones; ni que otros datos pueden invalidar ciertas experiencias. Y siempre habrán de tenerse en cuenta las consecuencias sociales o morales que pueden seguirse de la difusión de ciertas novedades en ambientes carentes de capacidad discriminatoria. En cambio en las universidades podrán y deberán exponerse y discutirse, tratando de dar a cada teoría su valor exacto. El sentido crítico, lejos de oponerse al progreso científico, representa su principal estímulo. De aquí la enorme responsabilidad del profesor universitario. Su influencia, quiéralo o no, se extiende más allá de las fronteras de su ciencia; su enseñanza, para cumplir con su real función humana, debe responder a hondas y conscientes convicciones filosóficas, morales y religiosas. Sólo de este modo podrá salvaguardar eficazmente la libertad de la ciencia.

Aubert presenta la posición del *historiador* católico. Así como no hay matemáticas católicas y no-católicas, tampoco puede haber una historia católica y otra no-católica. Hay una única *verdad*, y por ello, una historia *verdadera* o no. Por ésto el historiador católico tiene tanta *libertad* científica como el no católico. El Papa León XIII, al abrir a todo investigador los archivos secretos del Vaticano patentizó el amor de la Iglesia por la verdad y la libertad. El problema se plantea cuando se confunde el *hecho* histórico con la *hipótesis* explicativa. Se han atacado, por ejemplo, verdades religiosas en nombre de hipótesis históricas: así, en base a que los documentos de la Iglesia primitiva no probaban la ida de San Pedro a Roma, se negaba el primado del Romano Pontífice; pero hoy los mismos protestantes (Lietzman, Cullman), admiten la fragilidad de tal hipótesis de base. Por otra parte, hay lugar a distinguir entre la *verdad* histórica y la *opinión* religiosa. El Magisterio Eclesiástico define a veces verdades de fe, pero a veces sólo enuncia opiniones que pueden variar con las circunstancias. Sería, por ejemplo, poco serio presentar todas las afirmaciones de la bula *Unam Sanctam* como objeto de fe, cuando muchas de ellas sólo reflejan una opinión basada en las teorías teocráticas corrientes en esa época; o negar la actitud de los Papas Honorio y Vigilio ante el monofisitismo y el monoteletismo, sin tener exacto conocimiento de los hechos. La postura del historiador católico debe expresar su concepción *teándrica* de la Iglesia: siguiendo la "ley de la encarnación". Ella aduna en su seno elementos humanos y divinos. Esto permite, por ejemplo, admitir —una vez probados— hecho humanos dolorosos, como la inmoralidad de buena parte del alto clero en tiempos del Renacimiento, o la despreocupación de los círculos católicos, en el siglo pasado, por la cuestión social. Esto no lesiona en lo más mínimo la divinidad de la Iglesia. Esta concepción le hará dar a los *santos* un rostro humano, evitando las falsas idealizaciones tan del gusto de épocas pasadas: hay incuestionablemente más valor ejemplar en un hombre que se santifica luchando con sus defectos (S. Agustín, S. Ber-

nardo), que en un fantástico santo impecable. Por esto mismo, en fin, será justo y honesto para con los enemigos de la Iglesia, presentándolos tales como son. En una palabra, evitará tanto la acre postura de ciertos historiadores católicos, que no parecen ver sino los aspectos obscuros o tristes de la Iglesia, como también la de los historiadores apologistas.

Ladriere estudia la libertad de investigación de las ciencias *físicas*. Parte del hecho de la autonomía de cada ciencia, entendida no en sentido absoluto —equivaldría a un estéril replegarse sobre sí misma—, sino como la *propia consistencia* de cada rama del saber. Se establece así la necesidad de un tipo de evidencia propia para cada ciencia. Esta evidencia está determinada por la *actitud fundamental* del hombre de ciencia ante cada realidad. Una actitud no agota, por supuesto, las posibilidades humanas de conocimiento científico: de ahí la diversidad de consideraciones posibles de un mismo objeto. La física, fruto de un conjunto de datos experimentales estructurados matemáticamente, posee una evidencia compleja, a la vez *empírica y matemática;* en este complejo prima la evidencia matemática, en sí más inteligible. Las ciencias físicas se mantienen independientes de las ciencias *psicológicas* y *sociales*, ya que la diferencia de objetos estudiados impone a estas formas del saber procedimientos especiales de observación, que impiden las esquematizaciones típicas de la física; además el recurso a las estructuras matemáticas presenta caracteres muy distintos a los de la física. La independencia de las ciencias físicas respecto a las *matemáticas* no aparece a primera vista tan clara; sin embargo, basta observar, para afirmarla, que mientras la física aplica las estructuras matemáticas a la organización de los datos empíricos, las matemáticas se ocupan sólo de objetos ideales, sin contenido físico. Tampoco depende la física de la *filosofía*: mientras ella avanza substituyendo los datos empíricos por abstracciones que les prestan inteligibilidad; la filosofía no puede permitirse este proceso: debe mantenerse constantemente en contacto con la realidad. La filosofía no abandona el dato empírico, sino que en él halla su objeto: lo profundiza, analiza, determina sus condiciones de posibilidad. Filosofía y física coinciden en el estudio de un mismo objeto, el mundo físico (que no es sino una parte del objeto filosófico, pero agota el objeto de la física); esta coincidencia, sin embargo, no implica relaciones de dependencia: cada ciencia conserva su propia autonomía de métodos, directivos y principios. Naturalmente, la misma vida científica es un dato de sumo interés para el filósofo: lo estudiará como un objeto de excepción. La *teología* tampoco priva de su independencia a la física. Esencialmente la teología es la ciencia del dato revelado: la inteligencia humana, empleando todos sus recursos, sobre todo el instrumental filosófico, trata de desentrañar el contenido inteligible del mensaje divino. De ahí que la actitud fundamental del teólogo sea diversa de la del físico: una está determinada por la fe, la otra por la razón humana. En suma, las ciencias físicas mantienen su independencia frente a todos los tipos de saber: por consiguiente nada puede limitar su libertad de investigación. Sin embargo en la práctica esta libertad aparece *coartada por factores circunstanciales*, ajenos a la naturaleza misma de la ciencia. En primer término el control estatal, en sí mismo siempre dañoso al progreso científico, pero justificado por razones de otro orden (seguridad política, militar, etc.); en segundo lugar los enormes gastos demandados por la investigación misma, imposibles de cubrir por organismos puramente científicos, y que exigen la apelación a instituciones de otro orden, ya privadas, ya fiscales; por fin la vasta organización y estricta disciplina requerida hoy día por la ciencia. La investigación personal pertenece al pasado: en el presente los estudios

sólo pueden realizarse en forma comunitaria, por equipos especializados. Por ello la Universidad aparece como el único ambiente posible para este trabajo. La libertad científica se convierte así en libertad universitaria. Por ello las relaciones de la política con la Universidad han de reglarse definitivamente, en bien de la ciencia. Asimismo habrá de mantenerse la lógica división entre la experimentación de naturaleza técnica y la investigación pura, como medio de salvaguardar la libertad.

Moeller expone la naturaleza y la libertad de la *crítica literaria*. Libertad y verdad, en otros tiempos parecían ser términos opuestos, porque se identificaba la libertad con la Libertad, ídolo de un nuevo tipo de religión, o porque se consideraba a la verdad un absoluto impersonal, mientras la libertad era un atributo de los individuos. Hoy el existencialismo substituye la religión con la libertad, y el idealismo hace de la verdad una necesidad inhumana. Los críticos literarios están fuertemente impregnados de *prejuicios* provenientes de estas posiciones. El primer paso de una recta crítica será tomar conciencia de estos prejuicios. Pero también deberán deponerse otras actitudes: la "confesional", pretendiendo hacer del arte literario un mero instrumento de propaganda o un elemento moralizador. El crítico debe ante todo buscar la *verdad* del escrito estudiado, concibiéndola no racionalísticamente sino en su condición carnal. Todo lo artístico está encarnado: ha de buscarse, pues, esta verdad concreta en la obra artística, situándola y comparándola con otras obras, y juzgándola por integración en una concepción completa del hombre y de la vida. Esta labor ha de estar presidida por un esfuerzo ordenado a recapturar la emoción creadora del autor. Para todo ello es indispensable un clima de libertad espiritual.

Así concluye esta breve pero densa obra colectiva. Hemos querido seguir de cerca su desarrollo, porque pocas veces se ha logrado resumir con tanta claridad y con tanta hondura las posiciones dictadas por una recta concepción de la realidad ante un problema tan complejo y delicado. Tal vez algunas expresiones merecerían aclaraciones, para evitar malos entendidos; pero estas observaciones de detalle empañarían nuestro juicio general, que no puede ser sino de franca admiración.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

COSMOLOGY, por *Kenneth F. Dougherty*, Graymoor Press, Peekskill, New York, 1953, 190 págs.

En ciento noventa páginas el autor ha logrado resumir, con verdadera maestría, un curso completo de cosmología tomista. Ciñéndose a lo fundamental, ha podido tocar, siquiera sea brevemente, todos los problemas clásicos: constitución ontológica del ser corpóreo, determinaciones cuantitativas y cualitativas, tiempo, espacio, movimiento, individuación, estructura general del universo, origen y fin del mismo. Su temática sigue las rutas de siempre, pero desde ellas examina las cuestiones nuevas. La introducción merece ser estudiada con la mayor atención: en un estilo didáctico perfectamente diáfano y preciso, determina la noción de cosmología, su definición real, su objeto y sujeto, su utilidad, sus relaciones con las demás ciencias, su división y método, asimilando los avances de la moderna epistemología a los principios

tradicionales y relacionando sus conclusiones con las del neopositivismo y del materialismo dialéctico. En líneas generales, su solución coincide con la de Maritain: distinción específica entre cosmología y ciencias naturales, distinción genérica entre metafísica y cosmología, pero juntamente complementaridad entre las primeras y subordinación entre las segundas. Las reflexiones sobre el mecanicismo, el materialismo, la teoría atómica y la relatividad son un modelo de claridad y exactitud. Tal vez sea este mismo afán de precisión y claridad el que lo haya impulsado a probar en forma silogística cada una de sus tesis. Confesamos nuestra sorpresa; nunca habríamos pensado encontrar en un manual, por escolástico que fuese, publicado en 1953 en Nueva York, el viejo mecanismo de tesis probadas por silogismos. Pero pensándolo mejor, ¿por qué sorprendernos, si el procedimiento silogístico, por desusado que esté, sigue y seguirá siendo la expresión más clara y precisa posible de nuestro razonar? ¿Por qué no admirar el espíritu práctico y sin prevenciones de un autor que no busca sino la formación de sus alumnos, preocupándose no de la "modernidad" de sus métodos, sino de su real efectividad? Nada más evidente y más fácil de retener, que un argumento probado en silogismos.

Al fin de cada capítulo, el autor recomienda algunas lecturas complementarias, muy acertadamente elegidas, y ofrece un cuestionario que revelará si el alumno ha comprendido la lección. Completa la obra, magníficamente presentada, un vocabulario de términos técnicos.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

PHILOSOPHIE DER ENDLICHKEIT, por *F. J. von Rintelen*, Westkulturverlag, Meisenheim, 1951.

El afamado filósofo alemán de las cátedras de Munich, Bonn y Mainz, conocido en la Argentina como profesor contratado de la Universidad de Córdoba y conocido conferencista en congresos filosóficos de la América latina, hace en este su último libro una exposición extensa, precisa y ordenada de ideas fundamentales de la filosofía contemporánea, tales como las manifiestan Heidegger, Rilke, Jaspers, Gabriel Marcel y otros, y las caracteriza acertadamente con el título del tomo: "Filosofía de la Finitud", ya que estos filósofos se encierran en la contingencia del ser finito, rechazando toda auténtica transcendencia. Aunque vencen el sujetivismo y excesivo formalismo, no llegan a traspasar el ser finito y contingente o mejor dicho, la filosofía natural y su objeto, que en su impresionante movilidad les causa angustia y desesperación, sin llevarlos, por su terco encerrarse en lo finito, al punto de reposo que reclama. Es mérito del autor el insistir en la insuficiencia de tal actitud filosófica y llamar la atención sobre la respuesta de la espiritualidad humana a este reclamo del ser finito por el infinito, mediante la metafísica clásica de la existencia contingente y persona humana. La impresionante movilidad del ser corpóreo finito y contingente entraña en sí el grito hacia el ser inmóvil y absolutamente necesario, contestación patente para el verdadero filósofo, buscador de las últimas causas y solución adecuada de los problemas fundamentales que ocupan al ser inteligente.

P. T. MAAS

L'EGLISE DU VERBE INCARNÉ, Essai de théologie spéculative: vol. II: La structure interne et son unité catholique, par *Charles Journet* Bibliothèque de la Révue Thomiste, Desclée de Brouwer et Cie., Paris, 1951.

No es una tarea fácil hacer una resención adecuada de esta grandiosa síntesis teológica sobre el misterio de la Iglesia. El reducido marco de una simple noticia bibliográfica no se presta para reflejar adecuadamente el riquísimo caudal de su contenido, ni para esbozar siquiera la línea del pensamiento seguido por el autor para vertebrar los variados aspectos y múltiples problemas tratados. Sólo podremos indicar su plan de conjunto y señalar algunas de sus características esenciales.

Pretender algo más, exigiría el desarrollo de un extenso comentario teológico que no encuadra dentro de la índole de nuestra Revista. De todos modos, creemos que no escapará al lector la importancia excepcional de esta obra de gran aliento que, en su II volumen que comentamos, abarca casi 1.400 páginas, y que además se recomienda de antemano por el prestigio y maestría de su autor, que con ella se coloca decididamente en la primera línea de los grandes teólogos contemporáneos.

Extraordinaria fué la resonancia que, hace algunos años, tuvo la aparición del I volumen, rápidamente agotado. Dentro del gradioso plan —de neto corte aristotélico-tomista— de agotar el conocimiento del misterio de la Iglesia, enfocándolo a través de sus cuatro causas, relacionadas con las cuatro propiedades esenciales de la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica, era lógico que el autor comenzase por el enfoque de la causalidad eficiente.

La Iglesia fundada por Cristo, y animada por el Espíritu Santo desde el día de Pentescostés, ha surgido de una Jerarquía que se remonta a los Apóstoles y por eso merece esencialmente el nombre de Apostólica. "Era preciso, en primer lugar, insistir en la causalidad ministerial de los poderes de orden y de jurisdicción sin los cuales la Iglesia no puede subsistir aquí abajo, y mostrar cómo esta causalidad ministerial hace derivar hasta nosotros la virtud de las causas transcendentes de la Iglesia, a saber, la Humanidad de Cristo y la Trinidad entera".

Pero estas causas, trascendentes en sí mismas, son para la Iglesia mucho más que causas; su relación a la Iglesia desborda el concepto de eficiencia. He aquí el hilo conductor que nos introduce de lleno en este segundo volumen destinado a la consideración de las causas intrínsecas: formal y material, de donde se desprenden otras dos propiedades esenciales: la Unidad y la Catolicidad.

De este modo el A. ensancha la perspectiva eclesiológica preocupada predominantemente, después de la Reforma, en la consideración parcial de lo ministerial y jerárquico, poniendo a plena luz el misterio de la realidad mística de su estructura interna, y no como un tratado yuxtapuesto o complementario, sino en una ajustada síntesis en la que se supera el dilema: Iglesia, ¿sociedad jerárquica o Cuerpo Místico? Así previene también Journet la yuxtaposición de un nuevo tratado de Neumatología, en el que culminaría la parcelación del tratado *De Ecclesia*. Porque como muy bien señala el A., "Ella no es inteligible sino como algo que es a la vez e idénticamente todo esto: engendrada por la Jerarquía, Cuerpo de Cristo, y lugar de la

inhabitación del Espíritu, *Ubi Petrus . . , Ubi Christus . . , Ubi Spiritus . . ,* ibi Ecclesia". El principio recio y fecundo que rige y estructura esta vigorosa síntesis está muy adecuadamente expresado en el título mayor de toda la obra: L'Eglise du Verbe Incarné.

Indicado el espíritu, señalemos también someramente el contenido, que comprende tres grandes partes:

En la I p. se analiza la Estructura Interna en tres grandes capítulos magníficamente trabados: Cristo Cabeza, la Virgen corazón y el Espíritu Santo, divinizador de la Iglesia.

En la II p. se estudian los elementos componentes, el alma creada y el cuerpo.

Descrita la esencia de la Iglesia en las dos primeras partes, queda para la III p. la consideración de las propiedades que se derivan inmediatamente de ella, la Unidad que resulta de su alma y la Catolicidad que resulta de su cuerpo. Esta Unidad católica es estudiada en su doble aspecto de Propiedad misteriosa y de Nota milagrosa.

Pero quien quiera hacerse una idea del enorme caudal contenido en este volumen tendrá que asomarse al riquísimo índice sistemático. Asimismo remitimos al lector a la extensa Introducción donde el A. hace ver la sólida trabazón de sus ideas y su progresivo desarrollo.

El mérito fundamental de esta obra cumbre, reside precisamente en esto: el análisis sutil de todos los elementos ha sido integrado en una síntesis superior que nos entrega el verdadero rostro de la Iglesia. No todas las soluciones serán igualmente aceptadas; pero todas ocupan su lugar exacto dentro de esta síntesis. Muchos conceptos se repiten a lo largo del extenso desarrollo, pero como una repetición necesaria para que resalte mejor la profunda unidad del pensamiento.

Journet ha sabido realizar una obra de elaboración y progreso teológico, en la que se conjuga la solidez de lo tradicional con la riqueza del pensamiento moderno, y la reciedumbre de lo escolástico con la fecundidad de la unción mística, dentro de la más absoluta fidelidad a Sto. Tomás.

Esperamos con ansias la aparición del III volumen, que debe tratar la ordenación de la Iglesia a sus causas finales, es decir de su "Santidad".

JERONIMO PODESTA

GIOVANNI GENTILE (La Vita e il Pensiero), a cura della fondazione Giovanni Gentile per gli studii filosofici, vol. VI y VII, por *Vito A. Bellezza* y con colaboración de otros autores, Sansoni Ed., Firenze 1954.

La Fundación para promover los estudios filosóficos Giovanni Gentile, con el objeto de "dar al estudioso un instrumento para la adecuada comprensión de la personalidad de Gentile y de la influencia ejercida por aquél en la cultura y en la vida contemporánea", ha recogido en estos dos volúmenes (VI y VII de la serie) numerosos trabajos sobre la compleja personalidad del instaurador del neohegelianismo italiano.

Ocupa el primer volumen un extenso trabajo firmado por Vito A. Be-

llezza: *L'Esistencialismo positivo di Giovanni Gentile*. El segundo, trabajos que firman Vladimiro Arangio Ruiz, Francesco Collotti, Piero Di Vona, Andrea Galimberti, Leo Lugarini, Ernesto Maggioni, Giovanni Palumbo, Livio Sichirollo y Ugo Spirito.

Los trabajos de este último volumen proponen el problema del *Actualismo* en las categorías comunes del idealismo, especialmente del de Hegel: Inmanencia, trascendencia, sujeto, objeto, síntesis, naturaleza, espíritu, etc., etc. El autor del primero, en cambio, interpreta a Gentile a través de una temática existencialista, y busca confrontaciones y afinidades con los herederos de Kierkergaard o de Heidegger.

No es fácil, para el hombre de nuestro tiempo, la lectura de dos volúmenes idealistas, quinientas páginas en total, sobre todo cuando las posiciones del idealismo están superadas y cuando los problemas suscitados por el mismo obedecen, más que a nada, a su radical ineptitud para afrontar los problemas de lo real y de la vida. Sin embargo, los trabajos están muy bien escritos y servirán a los profesores de Filosofía cuando se las tengan que ver con Gentile.

Bellezza rechaza la interpretación del Actualismo de Nicola Abbagnano, quien lo considera: "inmanenza totale dell'essere alla sogetivitá". El ser, dice B., sería inmanente en el sujeto; luego no existiría ningún problema de trascender. Según Abbagnano lo propio del existencialismo positivo sería la búsqueda del ser; esto es precisamente el actualismo gentiliano, dice Bellezza. Es el ser que es un hacerse con el esfuerzo personal, el ser del espíritu. El ser del espíritu, el yo, actuándose a sí mismo, es la realidad primordial. El yo, prosigue el autor, no es nada que preexista al acto por el cual se conoce y se hace; viene al ser por su propio esfuerzo: L'Io o persona, dunque, e atto con cui il soggeto si rapporta all'essere, al propio essere como vuole l'Abbagnano" (pág. 8). En seguida el Autor pasa a confrontar el actualismo con los problemas comunes al idealismo agravados por la reviviscencia existencial. El cap. 2º está dedicado a la naturaleza; el actualismo no es un naturalismo; debe pues resolver el dualismo de aquélla con el espíritu. Esto es insostenible, declara el A., el pensamiento no puede saltar fuera de sí mismo, veríase privado de su libertad (pág. 12). Para un realista —y para el sentido común— tal dualidad es lógica. El pensamiento saca su valor de ser contemplativo y no creador de fantasmas; pero Arangio Ruiz nos advierte: "il filosofo non deve aver paura del paradossi, ne di opporsi al senso commune" (pág. 4). Para salvar el obstáculo, incorpórase la naturaleza al actualismo como *logos concreto* en oposición dialéctica al *logos abstracto* de la autoconciencia. El punto indiscutido de partida es el yo. No es el yo, sujeto trascendental, pues al ser trascendental sería *"inactual"*. Es el yo actual, unidad de esencia y existencia, de sentimiento y concepto, de cuerpo y alma, de naturaleza y espíritu (pág. 81). El yo es autoconciencia de existencia (página 38). Arangio Ruiz define el actualismo: "la posizione filosofica per cui se aferma che reale é atto, attualitá; cioé che il reale, il positivo si risolve, senza eccezione, senza residui, nell'atto spirituale che lo pensa" (pág. 3). El actualismo es un idealismo absoluto.

Según Bellezza el Actualismo reconocería la existencia, el sentimiento (el autor los identifica), como materia primordial, como punto de partida del ser espiritual. En el cap. VI el Yo es autoconciencia de la existencia. La existencia, no incorporada por el pensar al plano actual de la conciencia, es

negación, que se niega como nada. La existencia identificaríase así con la nada (!!), como número, como no-ser del ser del pensamiento (pág. 87). "El sentimiento o existencia, agrega, por la reflexión se vuelve Yo": "se conosce e diventa Io" (pág. 84).

No sabemos qué valor real pueda tener esta *existencialización* de Gentile, ni cómo pueda conservarse la coherencia interna del sistema con la introducción de elementos extraños a la dialéctica del Yo, que crea un proceso inmanente de la historia.

No vamos a resumir cada uno de los trabajos subsiguientes, muy interesantes, en cuanto a la exposición de la lógica y gnoseología gentilianas se refiere. Juan Palumbo pone de relieve el carácter subjetivo y conceptual del Actualismo. Como todo contenido de conocimiento se resuelve en el mismo acto de conocer la "risoluzione del noema nell'autonoema: del concetto nell' autoconcetto" (pág. 267). Y por las mismas premisas la identificación de la lógica con la metafísica, con la ética y con la Religión: la destrucción de la misma lógica, disuelta en poesía: el conocer no se distingue del hacer (página 279).

Cierra este segundo volumen un trabajo sobre la religión de Giovanni Gentile que firma Ugo Spirito. Idealismo no es filosofía. El idealismo es una obra de arte conceptual, que nada tiene que ver con el mundo real. El idealista es un artista. En el artículo sobre Religión, vemos al artista Gentile, habérselas con un problema realísimo, que poco admite los juegos dialectales. Gentile amó la Religión. Spirito pone de relieve su crítica al individualismo de la Reforma, su adhesión a la Iglesia, a los dogmas, a la liturgia de la misma: "I capisaldi de la religione tradizionale sono rispettati ed esplicitamente riconosciutti como validi" (pág. 324).

Reconoció, efectivamente, el catolicismo, la religión católica, pero viendo tan sólo en ella un núcleo de valores histórico-culturales, integrados en una civilización. Amó la Religión de su pueblo, de su país: la Religión que ha forjado la cultura cristiana universal y, en concreto, la italiana. Pero eso no es suficiente para ser católico. Tal concepción teológica le mantuvo a distancia del catolicismo, y el estudioso de la filosofía discursiva e idealista en el tiempo pasó así a la filosofía contemplativa y real de la eternidad.

Este último trabajo es el primero que leímos, con el más sensible interés.

ALBERTO GARCIA VIEYRA O. P.

FILOSOFIA Y VIDA, por *Octavio Nicolás Derisi*, Colección *Homo Viator*, Edit. Sapientia, Buenos Aires, 1955; 62 págs.

El A. selecciona en este opúsculo cuatro ensayos, algunos de los cuales se publicaron en esta misma revista SAPIENTIA, que él mismo fundó y dirige, y entrega ahora al lector, un esquema o esbozo completo en sus líneas generales de las mutuas relaciones que existen entre la Filosofía y la Vida desde algunos puntos de vista, y que, en realidad, abarcan toda la antropología con sus bases ontológicas.

Podemos decir que, en primera o en última instancia (los extremos se tocan) *el quehacer* filosófico se reduce a la cuestión de la vida: ¿Qué es la vida y cuál es el fin de la vida humana?; o si no también: ¿Para qué la vida del hombre sobre la tierra? Estos ensayos de Derisi que son como el *vademecum* de la conducta del filósofo (y por lo tanto, del ser humano en su especificidad de animal racional), llevarán la luz a muchos espíritus y les harán presentir el soberano valor e inagotable riqueza del dominio de la Filosofía desde el cielo de su metafísica, que da sentido y ubica la vida en el lugar jerárquico del ser que le corresponde.

El A. desarrolla, con su maestría habitual, ciertos puntos de doctrina muy importantes: "El primero se dirige a precisar las relaciones que median entre Filosofía y Vida en el ser, en un plano metafísico y antropológico; el segundo a hacer resaltar la necesidad de reintegrar la vida en la filosofía, separadas en el pensamiento y cultura contemporáneos: señalar el camino de tal reencuentro vivo, es el objeto del tercero; y el último, se ocupa de la humanización de los estratos inferiores del ser y vida del hombre por la penetración de la inteligencia y de la voluntad, que los hacen partícipes de su propia vida espiritual iluminándolos y perfeccionándolos con sus propios bienes trascendentes de verdad, bondad y belleza".

En estos cuatro ensayos Derisi ha repensado y profundizado el problema aclarando muchas cosas, y, lo que vale más, ha realizado un cuerpo vivo y orgánico de doctrina, al mismo tiempo que rebate las soluciones unilaterales que llevan al error, —el idealismo inmanentista, por un lado: como el vitalismo y existencialismo, por otro—, para llegar a darnos la solución integral.

Para el que se sumerge en su lectura se le abren perspectivas insospechadas al toparse con una unidad total de los contenidos esenciales de la Filosofía y de la Vida y al dar también con el justo medio del tema en cuestión; por eso creemos que dará mucha luz y paz a los espíritus atormentados de nuestro tiempo.

Encontramos en esta obrita todas las cualidades del A.: su agudeza y profundidad metafísicas, su vigor y claridad de exposición, su escrúpulo de precisión técnica, y, sobre todo, el calor y el don de vida que imprime su inteligencia aun a las discusiones más abstractas de que se ocupa.

Para terminar no podemos menos que decir que este librito es una alegre fiesta para la inteligencia que busca la verdad y que aquí la encuentra luminosa, a través de los principios metafísicos de Santo Tomás de Aquino.

JUAN ARQUIMEDES GONZALEZ

CRONICA

ARGENTINA

La Pontificia Universidade Católica da Río Grande do Sul, ha otorgado el 30 de agosto a Mons. Dr. Octavio N. Derisi el título de *Profesor honoris causa* de dicha Universidad. En el solemne acto público en el que se le confirió tal distinción hicieron uso de la palabra el Rector de la PUC, Prof. I. José Otâo y el profesor de Estética, Guilhermino César.

—El Instituto de Estudios Sociales, con sede en Río Bamba 1936, Buenos Aires, patrocinado por la Asociación "El hijo del obrero", ha publicado un folleto en el que se contienen los principios que dicha institución sostiene, el Consejo Directivo, objetivos y plan general de actividades para este año: cursos permanentes, cursos monográficos y disertaciones.

—Se ha fundado en Mendoza el Instituto de Estudios Humanísticos y Sociales. Se lee en la declaración de propósitos: "Esta nueva institución nace para responder a una evidente necesidad: la de promover en Mendoza, desde un centro estrictamente privado, no oficial, los estudios humanísticos y sociales, en una línea de ortodoxia católica y con referencia a la unidad de la cultura". La cátedra de historia, a cargo del profesor Jorge Comadrán y Dardo Pérez Guilhou se ha propuesto como tema de estudio: *Rasgos fundamentales de la evolución política argentina*. La cátedra de letras, que dirigen las profesoras Emilia Zuleta Alvarez y Sonia Solanes de Comadrán, se ocupa del tema: *La literatura española contemporánea*. La cátedra de filosofía, bajo la dirección de Guido Soaje Ramos y Norberto Alvaro Espinosa centra sus estudios en el tema *Persona y comunidad*. Sede: Colegio de los Hermanos Maristas, San Martín 861, Mendoza.

—El Instituto Cultural Argentino-Británico, con sede en La Plata, ha organizado en agosto un ciclo de tres conferencias a cargo del profesor Francisco Romero, acerca de *Las corrientes principales del pensamiento filosófico británico*.

—Acaba de aparecer el número 1 de la *Revista de Parapsicología*, bajo la dirección de J. Ricardo Musso, con el siguiente contenido: *¿Qué es la Parapsicología?*, por Robert Amadou; *Períodos en la Historia de la Parapsicología*, por J. B. Rhine; *Las*

etapas del proceso de ESP, por J. Ricardo Musso; Parapsicología y Filosofía, por H. H. Price; *Psicoanálisis y Parapsicología*, por Emilio Servadio; Noticiero y Glosario. Dirección: V. Ceballos 1766, Buenos Aires.

—Hemos recibido el número 18 de la revista *Philosophia*, del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional de Cuyo. Este número de 152 páginas corresponde a enero-diciembre de 1953. Contiene artículos de Roig, Sciacca, von Rintelen, López y Kaliba.

—El fascículo 8 de *Cuadernos de Filosofía*, del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, que acaba de aparecer —57 páginas de texto— corresponde a los números 13-14-15 (nov. 1953 - dic. 1954). Colaboran en él Rafael Virasoro, Walter Brüning, Carlos Astrada, Horacio Cárdenas y Mario Corcuera Ibáñez.

—El número 40 de la Revista *Ciencia y Fe* contiene trabajos de tema agustiniano: *El compuesto humano en la filosofía de San Agustín* (Michele Sciacca); *La interioridad agustiniana en los Soliloquios* (Ismael Quiles S. I.); *Música perennis* (José Osana); *La interioridad agustiniana en el "De Magistro"* (Roberto Viola S. I.).

—El Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía Nacional del Litoral, acaba de publicar, bajo el título general de *Symposium sobre Existencialismo*, ocho fascículos que contienen comunicaciones de profesores universitarios: *Introducción al Existencialismo*, por Miguel Angel Virasoro; *El lenguaje del Existencialismo*, por Armando Asti Vera; *Literatura y Existencialismo*, por Narciso Pousa; *La vida estética en el pensamiento de Kierkegaard*, por Alfredo Petroccione; *Psicoanálisis y Existencialismo*, por Carlos Lambruschini, *La psicología femenina en la literatura existencialista*, por E. L. Benítez de Lambruschini; *Existencialismo y Medicina*, por Alberto Mario Travi; e *Introducción al Estudio de la Fenomenología de Husserl*, por Rafael Virasoro.

—Con ocasión de cumplirse las bodas de plata sacerdotales de Mons. Dr. Octavio N. Derisi, la redacción de SAPIENTIA, con la colaboración de un grupo de amigos, le dedicará un número especial el primer semestre del próximo año. En dicho número colaborarán importantes figuras de la filosofía cristiana de Europa y América.

BELGICA

El Nº 32 de la *Revue Internationale de Philosophie*, aparece dedicado a estudios platónicos. Firman estos trabajos Ross, Schaerer, Robinson, Goldschmidt, Schuhl, Moreau.

—La Editorial Desclée de Brouwer se ha enriquecido con una nueva colección: *Textes et études anthropologiques*. En esta colección figuran ya dos libros: *La Femme*, de Buytendijk y *Le Rêve et l'Existence*, de Binswanger. Se anuncian otros de Gurwitsch, Weizsäcker, Khun. En la misma editorial acaba de aparecer *Analytica Posteriora, Interprete Gerardo Cremonensi*, bajo los cuidados de Minio- Paluello, obra que corresponde al volumen IV. (3) del *Aristoteles Latinus*.

BRASIL

Especialmente invitado por la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica (PUC.) de Río Grande do Sul, Mons. Dr. Octavio N. Derisi dictó un curso de Teodicea (12 clases); un curso de Introducción a la Filosofía (6 clases), en el que trató los problemas filosóficos en torno a tres posiciones fundamentales; un curso de Gnoseología (6 clases). En su estadía en Porto Alegre, Mons. Derisi dió las siguientes conferencias: *Cultura y Derecho*, en la Facultad de Derecho de la PUC.; *La Concepción Católica de la Educación*, en la Facultad de Pedagogía de la PUC.; *Humanismo y Periodismo*, en la Escuela de Periodistas de la PUC.; *El conocimiento y la obra artística*, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Federal de Porto Alegre; *Los problemas y soluciones fundamentales de la Filosofía* y *La participación de la esencia y la existencia*, en el Seminario Mayor Interdiocesano de Río Grande do Sul (Viamão); *Agustinismo y Tomismo*, en la Facultad de Filosofía de la PUC.; *Estructura del Humanismo Cristiano*, en la Escuela Normal "1º de Maio"; *La existencia de Dios*, en el Colegio Nacional *"Buen Conselho"*.

EE. UU.

El 22 de mayo falleció el Revdo. Padre Filoteo Boehner, organizador y director del *Franciscan Institute*, de la Universidad de San Buenaventura, Nueva York. Se le debe también la reorganización de la revista *Franciscan Studies* y la fundación de la colección *The Franciscan Institute Publications*, que cuenta ya con más de 30 volúmenes, varios de los cuales, en especial los referentes a Ockam, han salido de su pluma. La muerte le sorprendió cuando proyectaba una edición crítica de las obras de Ockam en 25 volúmenes.

ESPAÑA

La *Ciudad de Dios*, revista agustiniana de cultura e investigación, ha publicado un número extraordinario en honor de San Agustín: *Estudios sobre la Ciudad de Dios*. Nos ha llegado el tomo 1º de dicho número, un volumen de 623 páginas que contiene una veintena de estudios sobre el Doctor de Hipona.

—La *Revista de Filosofía*, que publica el Instituto "Luis Vives", ha dedicado el número 52 a San Agustín, con trabajos que firman Mindán, Zaragüeta, Muñoz Alonso, Vega.

—La Editorial Sapientia de Madrid, ha publicado la edición crítica de la importante obra de Molina: *Liberi Arbitrii cum gratiae donis... concordia*. La edición crítica ha estado a cargo de J. Rabeneck S. J. En venta en: Difusora del libro, Bailén 19, Madrid. Precio 500 pesetas.

FRANCIA

Para octubre del corriente año se anuncia la reaparición de los *Archives de Philosophie* (cuatro cuadernos por año) importante publicación fundada en 1923. Administración: Beauchesne, editor, rue de Rennes 117. París.

HOLANDA

Acaba de aparecer el Volumen 2º de *Bibliographia Philosophica* 1934-1945, que contiene 24 mil referencias. Publicó Spectrum, Postbox 2073, Utrecht, Holanda.

ITALIA

Del 13 al 17 de septiembre se realizó en Roma el *IV Congreso Tomista Internacional*, cuyo temario publicamos con anterioridad. Fueron relatores: Guerard des Lauriers O. P.; Felipe Selvaggi S. I.; F. Grégoire; Sofía Vanni Rovighi; Albert Dondeyne y G. Giannini.

—En Stressa-Rovereto se realizó los días 20-26 de julio el *Congreso Internacional de Filosofía en honor de A. Rosmini*. Relatores oficiales: Julio Chaix-Ruy, Alois Demf, Dante Morando, Adolfo Muñoz Alonso, Giacomo Perticone, Adolfo Ravá, Miguel F. Sciacca y Hugo Spirito.

—El número 2 de la Revista *Giornale di Metafisica* contiene, además de las investigaciones históricas, discusiones y recensiones, un artículo de J. Ecole, *Présence et absence de l'être ou l'esperience de l'être selon M. Blondel*, y las siguientes notas críticas: M. T. Antonelli: *Il neospiritualismo italiano: Sciacca, Guzzo;* V. Mathieu: *Guzzo, Carlini e Sciacca;* V. Sainati: *Lo spiritualismo cristiano e la sua formula dinastica: Carlini-Guzzo-Sciacca.* El número 3 de la misma Revista está dedicado a René Le Senne. Se publican dos artículos póstumos, uno de Le Senne: *Introduction a la description de l'espérance*, y otro de Lavelle: *Notes sur le sujet: pourquoi y a-t-il un monde?* Los restantes artículos sobre la persona y la obra de Le Senne, están firmados por: Aubier, Berger Delfgaauw, Devaux, Dumery, Forest, Guzzo, Marcel, Morot-Sir, Sancipriano y Stefanini.

La publicación *Archivo di Filosofia*, órgano del Instituto de Estudios Filosóficos, que dirige Enrico Castelli, presenta en el último volumen aparecido, una serie de estudios de Filosofía de la Religión, firmados por Castelli, Lazzarini, Jankelevitch, von Balthasar, Chiavacci, Fabro, Kerenyi, Menschiing, Grua, Adriani y Eliade.

—El número 5 de la Revista *Studium*, (mayo 1955), está dedicado a Rosmini. Contiene los siguientes trabajos: Bozzetti: *Rosmini;* Primi: *La metafisica del Rosmini, oggi;* Antonelli: *Spiritualitá rosminiana;* Piemontese: *Il problema critico in Rosmini e in Kant.*

SUIZA

El número 32 de la Revista *Dialectica* está dedicado al profesor C. G. Jung, con ocasión de cumplir los 80 años de edad. Contiene dos trabajos que se refieren al pensamiento de Jung, uno de Pauli, y otro de Meyer.

El número 2 de la *Révue de Théologie et de Philosophie* de Lausanne, recoge alguno de los trabajos y discusiones habidas en una sesión de estudios del Instituto Ecuménico de Bossey, dedicada al estudio de las relaciones entre la Filosofía y la Teología. Estos trabajos los firman: Tillich, van Peursen y Foster.

—El 18 de agosto, a la edad de 42 años, falleció Pierre Thévenaz, del Comité de redacción de la *Révue de Théologie et de Philosophie* de Lausanne.

3178

INDICE DEL TOMO DECIMO

La Dirección:	*Del progreso en filosofía* ...	3
	Filosofía y Sinceridad ...	83
	Trascendencia social de la verdad ...	163
	El odio a la verdad y a la inteligencia ...	243

ARTICULOS

Alberto García Vieyra:	*Evolución de la verdad* ...	9
José Ignacio de Alcorta:	*El sentimiento como revelador de lo ético* ...	20
Walter Brüning:	*Sobre algunos aspectos de la Antropología filosófica actual en Alemania* ...	36
Octavio N. Derisi:	*Método, sentido y alcance de la investigación metafísica en Heidegger y Santo Tomás* (I) ...	91
Alberto Caturelli:	*La historia universal* ...	109
Octavio N. Derisi:	*Método, sentido y alcance de la investigación metafísica en Heidegger y Santo Tomás* (II) ...	168
R. Garrigou-Lagrange:	*Las nociones de substancia y de causa según el realismo tradicional* ...	182
Jorge H. Moreno:	*El ocaso de la educación nueva* ...	188
Octavio N. Derisi:	*Sentido, alcance y fundamentación del principio de razón de ser* ...	249
Alberto Caturelli:	*El cristiano y la libertad* ...	261
Juan A. Casaubon:	*Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal* ...	270

NOTAS Y COMENTARIOS

Francisco Guil Blanes:	*La distinción cayetanista entre abstractio formalis y abstractio totalis* ...	44
Manuel Gonzalo Casas:	*Dos notas de Filosofía* ...	128
Alberto Caturelli:	*La Introducción a la Filosofía de Manuel Gonzalo Casas* ...	131
Octavio N. Derisi:	*Jubileo literario de Hugo Wast* ...	140
Alberto Caturelli:	*Historia y Metafísica clásica según Umberto Padovani* ...	205
Octavio N. Derisi:	*Posdata* ...	214
Guillermo Blanco:	*El psicoanálisis, hoy* ...	215
Manuel Gonzalo Casas:	*Dos notas de Filosofía* ...	284
Jorge H. Moreno:	*En nombre de la libertad* ...	286
Octavio N. Derisi:	*La Universidad y la Universidad Argentina* ...	290
Octavio N. Derisi:	*José Ortega y Gasset* ...	293

DOCUMENTOS

S. S. Pío XII: *Discurso al inaugurar el IV Congreso Internacional de Filosofía Tomista* 295

BIBLIOGRAFIA

Joannes Hirschberger: *Historia de la Filosofía* (Octavio N. Derisi) .. 54
Enrique Grauert Iribarren: *Conocimiento y Existencia* (Octavio N. Derisi) .. 59
José Todoli: *Filosofía del trabajo* (Octavio N. Derisi) 59
S. Thomas: *Summa contra gentiles* (Octavio N. Derisi) ... 61
Eduard May: *Filosofía natural* (J. E. Bolzán) 62
Heiss, Spranger: *Nicolai Hartmann: der Denker und sein Werk* (Guido Soaje Ramos) 64
Ramón Perpiñá: *De estructura económica y economía hispana* (Edgardo Alonso) 73
H. G. Gadamer y H. Kuhn: *Philosopische Rundschau* (Walter Brüning) 74
Stegmüller: *Haupstromungen der Gegenwartsphilosophie* (Walter Brüning) 75
M. F. Sciacca: *La hora de Cristo* (O. N. Derisi) 141
Andrew G. Van Melsen: *Philosophy of Nature* (Gustavo E. Ponferrada) 143
William H. Kane: *Science in Syntesis* (Gustavo E. Ponferrada) .. 143
Francisca Montilla: *La influencia de la educación en la vida sobrenatural* (Jorge H. Moreno) 148
Jaime María del Barrio: *Las fronteras de la Física y de la Filosofía* (J. E. Bolzán) 148
René Bertrand-Serret: *Le mythe marxiste des "clases"* (Horacio Godoy) 149
Arruda Cámara: *A Batalha do divorço* (Horacio Godoy) 151
Paul Asveld: *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation* (Guido Soaje Ramos) 219
Luigi Pareyson: *L'estetica dell' idealismo tedesco* (J. H. Moreno) 223
André Marc: *Raison philosophique et religion révélée* (Octavio N. Derisi) 226
Adolfo Muñoz Alonso: *El proceso intelectual de San Agustín* (Octavio N. Derisi) 228
Atilio Dell'Oro Maini: *Las relaciones culturales y morales entre el Viejo y el Nuevo Continente* (O. N. Derisi) 228
J. De Vries: *Crítica* (O. N. Derisi) 229
Joseph Vialatoux: *L'intention philosophique* (G. Blanco) 232
Gastón Berger: *Caractère et personalité* (G. Blanco) 233
Juan Alfaro: *Lo natural y lo sobrenatural* (Jerónimo Podestá) 234
José María de Estrada: *Filosofía del tiempo* (Octavio Nicolás Derisi) 234
Louis de Raeymaeker: *Truth and Freedom* (Gustavo Eloy Ponferrada) 303
Kennet F. Dougherty: *Cosmology* (Gustavo Eloy Ponferrada) 308
F. J. von Rintelen: *Philosophie der Endlichkeit* (P. T. Maas) 309
Charles Journet: *L'Egiise du Verbe Incarné* (Jerónimo Podestá) 310
Vito A. Bellezza: *Giovanni Gentile* (Alberto García Vieyra) ... 312
Octavio N. Derisi: *Filosofía y Vida* (Juan Arquímedes González) 314

NOTICIAS DE LIBROS ..... 153 y 235

CRONICA ..... 78, 159, 239 y 315

EDITORIAL HERDER

NUESTROS TEXTOS EN LATIN:

CATHREIN — Philosophia Moralis ..... rúst. $ 55.—, tela $ 65.—
DONAT — Summa Philosophiae Christianae 9 vols..... rúst. $ 220.—, tela, „ 280.—
GREDT — Elementa Philosophiae (Aristotelico-Thomisticae) 2 vs. rust. $ 180.—, tela „ 230.—
REINSTADLER — Elementa Philosophiae Scholasticae, 2 vols. .... rúst. 68.—, tela „ 80.—
INSTITUTIONES PHIL. SCHOLASTICAE:
VRIES — Logica ..... rúst. „ 36.—
VRIES — Critica ..... rúst. „ 48.—
WILLWOLL — Psychologia Metaphysica ..... rúst. „ 48.—
SCHUSTER — Philosophia Moralis ..... rúst. $ 48.—, tela „ 60.—

En preparación:

FRANK — Phil. Naturalis
LOTZ — Ontologia
VRIES — Theologia Naturalis

Editorial H E R D E R Librería

Carlos Pellegrini 1179 T. E. 44-9610 Buenos Aires

L I B R E R I A C A R L O S L O H L E

ZELLER, A.: Sócrates y los Sofistas ..... $ 28.—
MARIAS, J.: La Imagen de la Vida humana ..... „ 18.—
GONZALO CASAS, M.: Introducción a la Filosofía ..... „ 50.—
TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, tomo XII: Tratado de la Vida de Cristo (B. A. C.) ..... „ 61.—
—tomo X: Tratados de la templanza, de la vida y estados de perfección ..... „ 74.—
COVELLO, H. L.: Los Factores mentales de Spearman y las Potencias escolásticas „ 15.—
WINDELBAND: Historia de la Filosofía antigua ..... „ 70.—
BERDIAEV, N.: Libertad y Esclavitud del Hombre ..... „ 36.—
DE WAELHENS, A.: Heidegger (Filósofos y Sistemas) ..... „ 15.—
MONDOLFO, R.: Sócrates (Filósofos y Sistemas) ..... „ 15.—
JOLIVET, R.: Curso de Filosofía (nueva edición) ..... „ 50.—
JOLIVET, R.: Vocabulario de la Filosofía ..... „ 36.—
LAVELLE, L.: Las Potencias del Yo ..... „ 26.—
GUARDINI, R.: Pascal o el Drama de la Conciencia Cristiana ..... „ 36.—
MARECHAL, J.: Précis d'Histoire de la Philosophie moderne, tome 1: Renaissance à Kant ..... „ 75.—
MARECHAL, J.: Mélanges (2 vols.) Oeuvres y Hommages .. .. „ 160.—
MARITAIN, J.: Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir ..... „ 80.—
GILSON, E.: El Tomismo (Introducción a la Filosofía de Santo Tomás) ..... „ 70.—
GILSON, E.: El Ser y la Esencia ..... „ 32.—
SERTILIANGES: Santo Tomás de Aquino (2 vols.) ..... „ 55.—

VIAMONTE 795 CASILLA CORREO 3079 T. E. 32-6239
BUENOS AIRES

D I Á L O G O

Director: JULIO MEINVIELLE

Suscripción anual:

Argentina, $ 60.—; Extranjero, 4 dólares.

Dirección y Administración:

Independencia 1194, Buenos Aires (Argentina).

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: $ 40.— — Número suelto $ 10.—
Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA (Argentina).

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

C R I T E R I O

REVISTA DE CULTURA CATOLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director: Mons. Gustavo J. Franceschi

Anual $ 60.— Semestral $ 40.— Número suelto $ 3.50 Número atrasado $ 5.—

Dirección y Administración: Alsina 840, 2º Piso, Buenos Aires.

Haga como yo!

POR SOLIDARIDAD SOCIAL

NO RIEGUE POR DEPORTE

De ese modo, sin sacrificio alguno, Ud. ayuda a que no falte agua en muchas viviendas y al mismo tiempo contribuye a evitar el uso innecesario de electricidad.

OSN **COLABORANDO** CADE

en el buen uso del

AGUA y la **ELECTRICIDAD**

MODERNAS MOTONAVES

Santa María de Luján

Santa Micaela

San Juan Bosco

COMPAÑIA NAVIERA Y COMERCIAL

PEREZ COMPANC

SOCIEDAD ANONIMA

AV. DE MAYO 560 - BUENOS AIRES

T. E. 30 - 6651/6 - CABLES PECOM

BARRACA Y TALLERES NAVALES PROPIOS

San Benito

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
PARA IGLESIAS

Piedras 515 — T. E. 34-1798
Buenos Aires

REVISTAS PARA EL CLERO

PALESTRA DEL CLERO
Revista quincenal de cultura Eclesiástica.
Año XXXIII

MINISTERIUM VERBI
Revista mensual de predicación. Año XXVIII

Suscripción anual:
Palestra del Clero: Liras 3.000
Ministerium Verbi: Liras 3.000

DIRECCION Y ADMINISTRACION:
Casella Postale 135 - Via Oberdan. 6 C. C. P. n. 4815
ROVIGO - ITALIA

ANTIGUA CASA COSTOYA

Valeije

CHACABUCO 95 T. E. 34 Defensa 0959

BUENOS AIRES

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

DIRECCIÓN, REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN	Revista SAPIENTIA *Seminario Mayor San José* *24-65 y 66 - La Plata F.C.R.* *República Argentina*
REPRESENTANTE EN BUENOS AIRES:	*Sr. Enrique M. Lagos* *Grupo de Editoriales Católicas* *Viamonte 525 - Buenos Aires*
REPRESENTANTE EN CÓRDOBA:	*Sr. Rodolfo O. Ibarlucea* *27 de Abril 156* *Córdoba*
PRECIO DE SUSCRIPCIÓN:	*Un año:* 50 *pesos* *Número suelto:* 15 *pesos* *Ext. un año:* 4 *dólares*

Esta revista no mantiene correspondencia sobre las colaboraciones no solicitadas ni devuelve los originales, ni publica sino artículos enviados por sus propios autores.

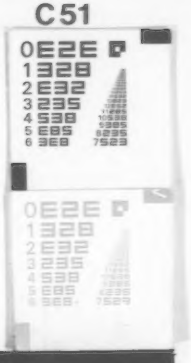
Con las licencias necesarias.

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 454.733

A. DOMINGUEZ E HIJO
38-420 LA PLATA

Correo Argentino La Plata
TARIFA REDUCIDA
Concesión Nº 3971

$ 15.- m/n


C51